د. جعفر نجم نصر

الأنثروبولوجيا التاريخية

الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية









الأنثروبولوجيا التاريخيـة

يمثل هذا الكتاب مراجعة جديدة لمدرسة الحوليات الفرنسية وبأجيالها الثلاث ، تلك المدرسة التي حاولت جاهدة أن تقدم معالجات جديدة لتاريخ الانسان عبر كسر كل الأطر والمعالجات التقليدية المتعارف عليها في الاطروحات والاتجاهات التاريخية .

ولقد كان الشيء المهم والرئيس في اشتغالتهم المحدثة تلك هو تأثرهم الكبير بعلم الانسان (الانثروبولوجيا) ولاسيما بأطروحات الانثروبولوجست ليفي شتراوس ، مما جعل تلك المدرسة تحدث نقلة نوعية في العلوم الانسانية لأنها في حقيقة الامر حطمت الجدران المعرفية بين التخصصات الانسانية برمتها . ومن وحي تلك المدرسة ظهر للوجود تخصص معرفي جديد الا وهو الانثروبولوجيا التاريخية ، والتي تمثل في حقيقة الامر أفقا معرفيا يسهل لنا رصد الجذور والتحولات البطيئة التي تطال القضايا الثقافية والدينية فضلا عن كونه يسهم في الكشف عن البناءات او البنى الاجتماعية ذات الديمومة والتي تدخل ضمن ما أسماه الكثيرون من أبناء مدرسة الحوليات بـ (الامد
تمثل فيها الذهنيات او العقليات المحور الرئيس الذي ما زال ينـ

وهي بذلك تستوعب قضايا كثيرة لاسيما بالنسبة للمجتمع
وجه الخصوص ، والتي مازال التاريخ بالنسبة لها وبكافة أشكـ
رئيسا لكافة الانشطة والممارسات الانية و خصوصا الثقافية منـ



ISBN 978-614-404-340-0

د. جعفر نجم نصر

الأنثروبولوجيا التاريخيــة

الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية





د. جعفر نجم نصر

الأنثروبولوجيا التاريخيـة

الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية



دار اوما للطباعة والنشر
العراق - بغداد- شارع المتنبي
الناصرية -الحبوبي



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffiusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-340-0

الطبعة الأولى 2013

الفهرس

الإهداء

إلى... عميد الدراسات الاجتماعية العراقية

أستاذنا الكبير...

الدكتور متعب مناف جاسم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

من وحي مدرسة الحوليات الفرنسية وتاريخها الجديد والتي أحدثت ثورة معرفية كبرى في الدراسات التاريخية؛ انبجست الانثروبولوجيا التاريخية والذي قدّمته بحلة معرفية تتواشج مع سائر معارف العصر؛ ولكن هذا التخصص الجديد لم ياخذ حيزًا تخصصيًا في هذه المدرسة إلا في سبعينيات القرن الماضي، أي على يد الجيل الثالث من تلك المدرسة.

لقد ظلّ هذا التخصص الجديد في كثير من الأحيان مندسًّا أو منضويًا تحت أعمال فكرية/ تاريخية جاء بها الرواد وتلامذتهم أي الجيل الأول والثاني من مدرسة الحوليات، تلك الأعمال التي تاثرت بالمدرسة الدوركهايمية وكل ما تمخَّض عنها من أطروحات فكرية استمدت منها الحوليات أغلب توجهاتها ومعالجاتها التاريخية الجديدة؛ فضلاً عن تاثرها الشديد باطروحات ليفي شتراوس مما جعلها تحاكيها باطر نظرية تعيد بناء التاريخ والزمن الاجتماعي المنبث فيه؛ وهذا ما فعله على وجه الخصوص مؤرخ الحوليات الأبرز فرناند بروديل.

ولكن على الرغم من ذلك ما زالت الأنثروبولوجيا التاريخية تحاول جاهدةً تحديد ملامحها النظرية وتعديلها بين حين وآخر؛ فهي وإن كانت قد أطّلت علينا بوصفها فرعًا معرفيًا جديدًا يحاول جمع التاريخ والأنثروبولوجيا عبر مراجعة عادات الإنسان الاجتماعية وبكافة أبعادها التي تصنع ماهيته من جهة، وترصد كل تفاصيل حياته اليومية من جهة أخرى، إلا أنها وحسب ما نعتقد يمكن لها أن تستوعب قضايا كثيرة لاسيما بالنسبة للمجتمعات الشرقية على وجه الخصوص، والتي مازال التاريخ بالنسبة لها وبكافة أشكاله وألوانه يمثل مصدرًا رئيسًا لكافة الأنشطة والممارسات الآنية وخصوصًا الثقافية منها والتي لا يستطيع الفولكلور ادعاء الإحاطة بها وتغطيتها، لأنّها تتجاوز ذلك لتشمل المعتقدات والطقوس الدينية التي لا تعبأ كثيرًا بكل ما قطعه التاريخ أو كسّره عبر عملياته المتواصلة في التغيير، كما فعل في معتقدات الغرب وطقوسه التي جعلتها الحداثة تكسّر الزمن التاريخي والديني والاجتماعي على أعتاب يوميات حياة الإنسان المعقلنة / الآنية.

وبالتالي فالأنثروبولوجيا التاريخية تمثل أفقًا معرفيًا يسهّل لنا رصد الجذور والتحولات البطيئة التي تطال القضايا الثقافية والدينية، فضلاً عن كونه يُسهم في الكشف عن البناءات أو البنى الاجتماعية ذات الديمومة والتي تدخل ضمن ما أسماه الكثيرون من أبناء مدرسة الحوليات بـ(الأمد الطويل) والتي تمثل فيها

الذهنيات أو العقليات المحور الرئيس الذي ما زال ينبض بالحياة.

ولعل الدليل الذي نعتمده في الكشف والتفسير عن سائر القضايا والمجالات آنفة الذكر هو اعتماد مجموعة أسئلة تُنير لنا خطى البحث وتوجّهنا نحو منابعه الرئيسة وهذه الأسئلة هي:

هل تستطيع الأنثروبولوجيا المستندة أو المتكئة إلى التاريخ أن ترصد وتبيّن ما عفى عليه الزمن الاجتماعي وتشخص ملاحظة وتفسيرًا كل ما تعتقد أن فيه عرقًا ينبض أو وريد دم يتدفق في خبايا حياة الإنسان التاريخية؟ بعبارة أخرى هل يستطيع المتناقضان فكريًا ومنهجيًا (التاريخ والأنثروبولوجيا) أن يعيدا وصل ما انقطع أو رتق ما انفتق في حياة الإنسان الاجتماعية عبر اندماجهما في هذا المنعرج التخصصي الجديد (الأنثروبولوجيا التاريخية)؟، وهل كل اشتغالات وانشغالات رواد مدرسة الحوليات الفرنسية وتلامذتهم استطاعت التأسيس أو البناء لقاعدة صلدة ومتينة لآفاق التاريخ الجديد الذي يستطيع أن يتعامل مع الأنثروبولوجيا تأثرًا وتأثيرًا بدون أن يعتريه الوهن أو تشوبه المفارقات والمغالطات؟ وما هي الحدود الفاصلة والواصلة في هذا التخصص الجديد بين ما هو تاريخي وما هو أنثروبولوجي؟ أي بين ما مضى (الجذور/ الوقائع/ الأحداث) وبين ما هو آني (الملاحظ/ المعاش/ الملموس)؟.

كل هذه الأسئلة الرئيسة والثانوية الأخرى المبثوثة في متون هذا العمل، سنحاول الإجابة عنها ضمن سياقات مراجعاتنا لبعض الأسس والقضايا التي عالجتها مدرسة الحوليات وباجيالها الثلاث، تلك المراجعات التي تستند على الكثير من الرؤى والأطر النظرية الأنثروبولوجية القديمة والمُحدثة التي تعيننا في تحليل وتفسير ودعم بعض الأطروحات لهذه المدرسة.

الفصل الأول

الأنثروبولوجيا والتاريخ/ الصلات والتقاطعات/ مدخل عام

أولاً: الهوية العلمية

يبدو لنا من الوهلة الأولى أنه لا توجد أي صلة بين علم الإنسان والتاريخ، فبينما الأول يركّز على الحاضر بكل تجلياته مؤكدًا على أهمية عنصري الزمان والمكان بالنسبة لمكانة الإنسان ضمن الرؤى الحقلية الراهنة، يذهب التاريخ إلى الماضي ليعيد بناء ونسج خيوط حركة الإنسان والمجتمعات بشكل عام، تلك الخيوط التي مزّقها الزمان والمكان ضمن سلسلة أحداث ووقائع اجتماعية أسدلت الستار والركام على ما مضى ولم يعد قائمًا أو راهنًا ضمن الحياة الاجتماعية القائمة.

وعلى الرغم من ذلك فقد حدّدت الأنسكلوبيديا العالمية للعلوم الاجتماعية خمس نماذج من الدراسات التاريخية المعتد بها بالنسبة للعلوم الاجتماعية من ناحية دراستها للمجتمع الإنساني بوجه عام؛ ويمكن لنا إيجاز هذه النماذج الخمس على النحو الآتي:

النموذج الأول :Social Science Work

ويُعدّ هذا النموذج ذا مغزى للعلماء الاجتماعيين لكونه يتضمن أجزاء مهمة لهم لاحتوائه على وصف روائي لكافة جوانب التاريخ المجتمعي.

النموذج الثاني :Social Strucural Studies

ويُعدّ هذا النموذج ذا مغزى للعلماء الاجتماعيين لكونه يتضمن تاريخ البناء الاجتماعي واعتماده على المعالجات المتروية «deliberately» الخاصة بتلك البنى الاجتماعية المتنوعة، مما منح الاجتماعيين مادة خصبة لإجراء أو تطبيق المنهج المقارن.

النموذج الثالث :Areas of Social activity

ويُعدّ هذا النموذج ذا مغزى للعلماء الاجتماعيين لأنهُ يعدُّ دراسة الماضي مساوية للفاعلية الاجتماعية المعاصرة بغض النظر عن التاريخ الخاص والتاريخ العام اللذين طالما يتعرضان إلى تبدل Varying مستمر، ولكن الذي يبقى هو موضوع الممارسة ذاته الذي يكون مصطبغًا دائمًا بلون التغيرات الاجتماعية.

النموذج الرابع :Documentary and Preparatory works

ويُعدّ هذا النموذج ذا مغزى للعلماء الاجتماعيين لأنه غطى الأعمال الكتابية والتمهيدية، إذ إن هكذا نوع من الدراسات أو الأعمال يمّثل قيمة عالية بالنسبة للحاضر لأنه يكشف عن مراحل تطور المعرفة الإنسانية.

النموذج الخامس: Traditional historical studies

ويُعدّ هذا النموذج ذا مغزى للعلماء الاجتماعيين لأنه كشف عن مستوى التخلف أو الركود «residual» الذي اكتنف الأعمال التاريخية/ التقليدية كيفما كان نوعها[1].

ولكن هذه النماذج الخمس لا يمكن لها إزالة التناقضات والمفارقات القائمة بين التاريخ والعلوم الاجتماعية من جهة والتاريخ والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص من جهة أخرى، لأن هذه (التناقضات والمفارقات) لها عدة أشكال وأوجه لعل أبرزها مسألة الحقيقة الاجتماعية التي تعالجها الأنثروبولوجيا عبر المشاهدات العينية الملاحظة/ المباشرة للتدليل عليها ومن ثم تدوينها وتفسيرها وبما يتناسب وموضوعاتها المختلفة؛ أما التاريخ فيأتي ليقف أمام الماضي/ الغائب ليشيد عبر الوثائق والمرويات والرقم الطينية ونحو ذلك بناءً يُعتقد فيه أنه يعيد الحقيقة الاجتماعية لقبيلة ما أو جماعة ما أو حضارة ما.

فأساس التعامل مع الحقائق الاجتماعية من ناحية الكشف والتفسير هو العلم «Science» الذي يمّثل الأساس الثقافي للحديث باسم الواقع والعقل والحقيقة عبر البحث المنهجي المنظم في الأشياء والظواهر والملكات التي تنتمي

(1) Look: DAVID L. SILLS, **international Encyclopedia of the Social Sciences,** Volume5, copyright 1972 by Crowell collier and macmilian, Inc, London, PP.436 - 437.

إلى الطبيعة في مقابل الثقافة؛ مما جعل العلوم الإنسانية تندفع في مماهاة وتقليد العلوم الطبيعية لإنجاز أهم أمرين يخدمان راعي العلم (الدولة) ألا وهما التنبؤ والسيطرة[1].

فهل امتلك التاريخ هذين الأمرين وهو يخوض في حوادث الماضي؟ أم أنه استطاع إجراء التجريب والتجربة كما يحظى بالانتماء إلى ساحة العلم التي حاولت الأنثروبولوجيا جاهدة أن تلج إليها عبر خطى علمية هائلة بحيث صنعت دراستها الحقلية على أسس المختبر العلمي لعلها تصل إلى مصداقية المعرفة العلمية حسبما اعتقدت[2].

وما أدلّ على هذا المعطى هو تعريفها أي تعريف الأنثروبولوجيا الذي لطالما ظل يبتكر الرؤية العلمية الشمولية في تحديد ملامحها العلمية والعامة، فالباحث «Joseph H. Greenberg» يعرّفها قائلًا: الأنثروبولوجيا في الفهم الناجم عن علم الصرف «etymology» لهذه الكلمة تعني: دراسة الإنسان ضمن الآداب الأكاديمية بشمولية أعظم بوصفها تتعامل مع النوع البشري «Mankind»؛ وهذا الفهم الشمولي عرض مشروعه مع كل جغرافي ومؤرخ

(1) ينظر: توني بينت وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة/ معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ت: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص504 ـ 509.

(2) ينظر تفاصيل ذلك لدى: كريستوف فولف، **علم الإناسة/ التاريخ والثقافة والفلسفة**، ت: أبو يعرب المرزوقي، كلمة للطباعة، أبو ظبي، ط1، 2009، ص11 ـ 16.

اكتسح المجتمعات الإنسانية. وهو وسع النمذجة التي راعت التباين الإقليمي للغة، والبناء الاجتماعي، وأسلوب الجماليات، وأنظمة المعتقد؛ لكنه لوحده وسط العلوم الإنسانية تعامل مع مظاهر الإنسان السوسيو ـ ثقافية والفيزيقية. فضلًا عن البايولوجية الجوهرية والمركبات العلمية الاجتماعية[1].

وفي الحقيقة إن مفتاح وصف الأنثروبولوجيا هو مسألة هيمنة البعد الثقافي ـ المقارن، والذي كان مقررًا مسبقًا في نتاجات الأثنولوجيا والجغرافيا الوصفية التي كانت كحال الأركولوجيا تقارن المعلومات المختلفة وبالتالي تنتج عموميات «generalizations» عن المجتمعات والثقافات. وكمسعى علمي للأثنولوجيا حاولت تحقيق هويتها وشرح المتشابهات والمختلفات الثقافية عبر تجريب فرضياتها وبناء نظرية تزيد أو تعززُ «enhance» من فهمنا الأنظمة الثقافية والاجتماعية[2].

وتحت سياقات ضغط وتوجيه مفتاح الوصف آنف الذكر ولجعله طريقًا علميًا للنظر إلى العالم (وضمن معالجة الباحثين (Melvin Ember and Card R. Ember, 1997 تمّ تمييز العلم «Science recognizes» التجريبي المتحقق

(1) DAVID L. SILLS, **International Encyclopedia of the Social Sciences**, copyright by Crowell collier and macmilian, Inc, London, New Work, 1972, PP.304 - 305.

(2) Conrad phillip Kottak, **Anthropology/ The exploralion of human Diversity**, Published by mc Graw - Hill, new york, eleventh edition, 2006, P.19.

وغير المتحقق في فهمنا ومعرفتنا. فكفاح العلماء برأيهما اتجه لأفهامنا بواسطة الفرضيات المختبرة مع اقتراح إيضاحات للأشياء وللأحداث. ففي العلم فهمنا يعني شرح وتبيان كيف؟ ولماذا؟ الشيء يفهم بعلاقته مع الأشياء الأخرى، فهمنا بالحقيقة يترابط مع النظريات. وهذا الاقتران ناجم عن علاقة ما تمّ ملاحظته بين متغيرين أو أكثر، فالنظرية أكثر عمومية ومقترحاتها تتضمن المحاولات المستمرة لشرحها[1].

إن حدّ إمكانية التجريب وإمكانية التحقق يعدان جوهر المنهج العلمي؛ ويوجد لهذا الأمر طريقتان للوصول إلى قضايا التجريب. وهما المنهج الاستقرائي «Inductive method» والمنهج الاستدلالي «deductive method» فأولى خطوات عالم المنهج الاستقرائي هو عمل الملاحظات وجمع البيانات، فكم البيانات المجموع يعد عماد المتغيرات «Variables». فالمتغير أيًّا كان جزؤه من البيانات يتغير من قضية إلى قضية. فعلى سبيل المثال: طول الشخص وعمره وجنسه تعدّ كمتغيرات؛ والملاحظات حول تلك المتغيرات المختلفة تستعمل بعد ذلك لبناء الفرضيات حول البيانات[2].

إن الفرضيات هي قضية مختبرة ترتبط بعلاقة مع

(1) Ibid.

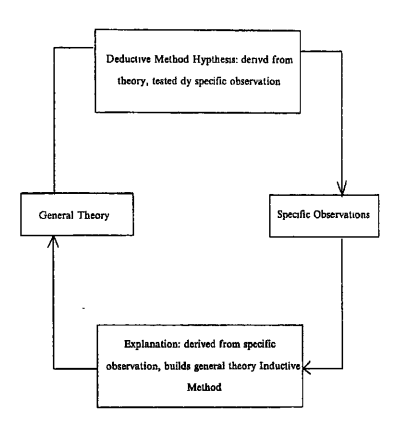
(2) Raymond scupin, Christopher R. decorse, **Anthropology/ a Global perspective,** prentice - Hal. Inc, 2001, newjersey, P.14.

المزيج الخاص للمتغيرات والبيانات المجموعة. وممارسة «Practice» اختبار الفرضيات هو التركيز الرئيس للمنهج العلمي؛ فالعالم يجري اختبارًا أولًا للفرضيات الأخرى لإثباتها «Confirm» أو لدحضها «refute». ولو أن الفرضيات أوجدت لنفسها ثباتية، فمن المحتمل أن تنسج «woven» مع الفرضيات الأخرى داخل النظرية العامة. فمقررات النظريات شرحت الفرضيات والملاحظات حول الطبيعة أو الظاهرة الاجتماعية. بسبب طبيعة وجود هذه الشروحات. النظريات غالبًا ما أحاطت «encompass» بتنوع الفرضيات والملاحظات. وكمثال لذلك: فإن أعظم النظريات الشمولية في الأنثروبولوجيا هي النظرية التطورية، إذ إن تلك النظرية شرحت تنوع الفرضيات حول الظاهرة الطبيعية والبايولوجية؛ تلك النظرية التي قدمّها عباقرة الأنثربولوجست الأقدمين[1].

أما بالنسبة للمنهج الاستدلالي «deductive method» فإن البحث العلمي يبدأ مع النظرية العامة عبر بناء العلماء للفرضيات القابلة للتجريب (أو الاختبار)؛ إذ إن البيانات حينئذ قد جمعت لتقييم تلك الفرضيات. فالفرضيات في بعض الأوقات تُعدّ الفيصل في التخمينات «guesstinates» بسبب استنادها على العمل المخمن للعالم. فتلك الفرضيات قد اختبرت خلال التجريب والإعادة. لذلك فهذا المنهج يستخدم مع المنهج الاستقرائي «inductive» لاختبار

(1) Ibid. P.14.

وتكرار الاختبار للفرضيات والنظريات المستعملة للتأكد من مصداقية «reliability» الملاحظات المعمولة والترسيمة الآتية توضح عمل هذين المنهجين[2]:



ولكن على الرغم من محاولات الأنثروبولوجيا لتكون في جوهر المنهج العلمي وعبر شتى المناهج العلمية، إلّا أن عملية كشف الحقيقة «truth» مختلف بين العلوم الطبيعية الصرفة والعلوم الاجتماعية (الإنسانية) لاسيما بعض فروع

(1) Ibid, P.14.

الأنثروبولوجيا التي تختص بالجوانب الثقافية والاجتماعية على وجه التحديد (ما عدا الأنثروبولوجيا الطبيعية في هذا المجال)، وذلك لأنه: لو كانت العلوم الفيزيقية على سبيل المثال تؤكد حقائقها عبر الملاحظات المكررة وتولد نتيجة لذلك قوانين تستطيع بموجبها فهم الماضي والتنبؤ «Prediction» بالمستقبل، فإن العلوم الاجتماعية قائمة على الاحتمالية العلية بين متغيرين أو أكثر حتى لو أنها امتلكت إلى حدٍّ ما طريقة تنبوئية «Predictable» مقبولة على نحو عام[1].

إن هذه المقبولية المشار إليها أنفًا إنما هي عبارة عن إنجازات هائلة تدلّل على علمية الأنثروبولوجيا، والتي خير من أوجز التعبير عنها الأنثروبولوجست «Michael Alan Park» عندما وصف علمية الأنثروبولوجيا قائلًا: الأنثروبولوجيا كعلم تجلّت في محاولاتها لشرح الظاهرة الثقافية والبايولوجية البشرية الملاحظة، وهي إنما تفعل ذلك عبر استنباطاتها وفرضياتها المختبرة على الرغم من أن مظاهر السلوك الثقافي الإنساني معقد كثيرًا وفطري «Idiosyncratic»؛ لكن على الرغم من ذلك مازال ربحنا غير محدود وذلك لمجرد محاولة تطبيق الاستقصاء «inquirys» العلمي للثقافة، فقد أنجزنا فهمًا أفضل لأنفسنا وللآخرين، وأصبحنا أكثر تعلمًا لكي نغطي العدد الهائل للتغيرات المتسارعة والتي تمّ التصدي لها في العالم المتمدن. وفي الوقت نفسه زوّدت الأنثروبولوجيا الإنسانية

(1) Look: **Conrad Phillip Kottak**, Ibid, P.19.

بشخص يمتلك فهمًا فلسفيًا أفضل لنوعنا في الطبيعة وللثروة المتنوعة داخلها[1].

وعودًا إلى خانة انتساب التاريخ إلى خانة العلم، فإننا نجد من يشكّك في التاريخ بوصفه علمًا، إذ يرى أحد الباحثين ويدعي س. و. جيفنز S. W. Jevens أنه: من السخف أن نفكر في التاريخ على أنه علم بالمعنى الصحيح؛ ويشكك باحث آخر ويدعى هرنشو جورج في موضوعية الكتابة التاريخية بقوله: أما رجال الأدب فيذهبون في حوارهم إلى أن التاريخ سواء أكان علمًا أم غير علم فهو لا ريب فن من الفنون، وأن العلم بالغًا ما بلغ لا يعطينا من التاريخ: سوى العظام المعروقة اليابسة، وأنه لا مندوحة عن خيال الشاعر إذا أريد نشر تلك العظام وبعث الحياة فيها، فإذا ما أحياها الخيال فهي بحاجة إلى منتهى براعة الكاتب النحرير حتى تبرز في الثوب اللائق بها، وتعرض بحيث تصبح قوة فعالة في عالمنا هذا، وهم يقولون فوق هذا إن ما يتصف به رجل العلم من حياد جاف لا محل له ولا يمكن أن يطاق في مقام المؤرخ المعني بشؤون النفوس الحساسة[2].

ولقد ذهب بعض الباحثين إلى التأكيد على أن التاريخ

---

(1) Michael Alan Park, **Introducing Anthropology/An Integrated Appoach**, Copyright by Mayfield publishing company, U.S.A, 2000, P,32.

(2) د. عبد السلام أقلمون، **الرواية والتاريخ/ سلطان الحكاية وحكاية السلطان**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010، ص10..

هو علم طالما كان العلم هو الكشف عن حقيقة الأشياء، وهذا ما يحاول التاريخ استقصاءه والبحث فيه على حدِّ زعمهم. وبالتالي هو ليس فنًّا، كما كان يرى بنديتو كروتشه في وقت من الأوقات. ولا مجرد فرع من فروع المعرفة الإنسانية كما يقول وولش، وهو كذلك ليس فرعًا من الأدب، كما أكّد المؤرخ بيري في دفاعه عن علميته في محاضرته في كامبردج سنة 1907، التي ذكر فيها مقولته الشهيرة: (التاريخ علم لا أقل ولا أكثر)[1].

واستبعاد التاريخ أحيانًا عن دائرة العلم جاء بسبب الاستعمال العامي لكلمة علم، كما يقول أحد الباحثين (كولنغوود)، وهو استعمال خصّص لعلوم الطبيعة فحسب، في الوقت الذي دأبت اللغات الأوروبية منذ أن ورثت هذه الكلمة عن اليونان إلى الوقت الحاضر بلا انقطاع... على القول بأن كلمة (علم) تصدق على أي بحث من بحوث المعرفة يخضع لأسلوب أو منهاج البحث العلمي[2].

ولكن على الرغم من هذه الملاحظة آنفة الذكر إلّا أن الباحث إدوارد كار رصد مجموعة من الانتقادات الرئيسة التي وجهت إلى التاريخ والتي عدّته ليس علمًا وهي: (1) أن التاريخ يتعامل مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي (2) أن التاريخ لا يعلم أي درس (3) أن

---

(1) ينظر: د. جميل موسى النجار، **فلسفة التاريخ/ مباحث نظرية**، المكتبة العصرية، بغداد، ط1، 2007، ص20 ـ 21.

(2) المصدر السابق نفسه، ص21.

التاريخ غير قادر على التنبؤ (4) أن التاريخ ذاتي بالضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظة نفسه (5) أن التاريخ على نقيض العلم، لأنه يتطرق إلى قضايا الدين والأخلاق[1].

ثم اندفع كار في الردّ على الانتقادات محاولًا بقدر الإمكان إزاحة هذه الانتقادات من ساحة التاريخ لجعلها ساحة علمية ـ معرفية؛ ولعل أغرب ردّ لتلك الانتقادات هو ما يخصّ الانتقاد الرابع آنف الذكر؛ فلقد حاول فيه كار تبيان أن الحواجز المعرفية بين الذات والموضوع بدأت ترفع وذلك بعدما أدرك الفلاسفة أن عملية المعرفة لا تفصل الذات والموضوع بحدة كما كان متصورًا، وإنما تتضمن قدرًا من التداخل والترابط فيما بينها. لكن ذلك بالنسبة له يُعدّ ذا مغزى كبير للعلوم الاجتماعية[2]، وهذا الكلام إذا كان يتطابق إلى حدٍّ ما مع الأنثروبولوجيا بوصفها علمًا حقليًّا من الطراز الأول والباحث فيه مطالب أن يكون جزءًا من العمليات الإنسانية الثقافية العامة حتى يحرز درجة عالية من المعلومات من جهة ودقتها الملاحظة من جهة أخرى وبالتالي سيكون هنالك وحدة بين الذات الباحثة والموضوع المبحوث لأنهما قطعة معرفية ـ إنثروبولوجية واحدة ولاسيما بقياسات الأثنوغرافيا الجديدة؛ إلا أن الأمر بالنسبة للمؤرخ

(1) إدوارد كار، **ما هو التاريخ**، ترجمة: ماهر كيالي، بيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1976، 56 ـ 57.

(2) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص66.

والوثيقة أو الألواح الطينية أو بقايا الرقيم بشكل عام من آثار متنوعة وما يتصل بها من أدوات حجرية أو برونزية أو نحو ذلك فإن إيقاع البحث يفرض الفصل بين الذات والموضوع لأن البحث التاريخي هو إعادة تشكيل تصوري لما جرى وكيف عاشت الإنسانية هنا أو هناك أي هي عملية افتراضية لما جرى، بخلاف الأنثروبولوجيا التي تصف وتدرس ما يجري، فالمسألة مختلفة ومتعارضة بشكل واسع لا تقبل التلاعب بالعبارات وخلط الأوراق المعرفية.

وعلى العموم وفي نهاية المطاف خلص كار إلى القول إن كلمة علم تشمل في يومنا هذا عددًا واسعًا من فروع المعرفة المختلفة، التي تستخدم الكثير من الطرائق والأساليب المختلفة إلى درجة أن العبء يقع على الذين يسعون إلى استبعاد التاريخ وليس على الذين يسعون لإدخاله، وإنه لأمر ذو مغزى (بالنسبة له) أن الحجج المؤيدة للاستبعاد لا تأتي من العلماء التوّاقين إلى استبعاد المؤرخين عن صفوة معشرهم، وإنما من المؤرخين والفلاسفة التوّاقين إلى صيانة وضعية التاريخ بوصفه فرعًا من الآداب الإنسانية[1]. ولرأب الصدع بين العلماء حول بعديّ العلمي والإنساني يقترح كار طريقتين لذلك هما:

أولاً: تحسين مستوى تاريخنا، أي جعله أكثر علمية (على حدّ وصفه).

(1) المصدر السابق نفسه، ص77.

ثانيًا: تعزيز الفهم الأعمق لتطابق الأهداف بين العلماء والمؤرخين. وتلك هي (برأيه) القيمة الرئيسية للاهتمام المستجد والمتنامي بتاريخ العلم وفلسفته لأن جوهر القضية لديه هي: أثر البيئة على الإنسان، وأثر الأخير على البيئة، فغرض الدراسة لديه إذن هو واحد: (زيادة فهم الإنسان لبيئته، وتحكمه بها)[1].

ولكن على الرغم من ذلك كله يبقى للعلم لغته الخاصة المستوحاة من منهجيته وتفسيراته ونتائجه ذات النزعة العلمية الصرفة والتي ليس بمقدور التاريخ أن يحصل عليها على الرغم من محاولات (كار) على سبيل المثال لا الحصر لجعل الجميع في بوتقة معرفية واحدة ما دام المراد والمحور هو الإنسان وبيئته حسب رأيه؛ لكن الشيء الذي يبقى من هو المخول تخويلًا علميًا ومعرفيًا للحديث عن الإنسان وبيئته بطريقة علمية؛ أليس الذي يملك أدوات ذلك، وإحدى أهم هذه الأدوات باعتقادنا هي لغة العلم التي لم ينلها التاريخ إلى هذه اللحظة.

ففي الحقيقة هنالك فرق بين لغة العلم تلك اللغة الحدية ـ الجزمية ـ الموضوعية المسندة ببراهين ودلائل قطعية، وبين لغة التاريخ تلك اللغة الفضفاضة ـ الظنية ـ المشفوعة بخطاب فردي / ذاتي، المسندة بمرويات وأخبار ووثائق لم يقطع أو يجزم بصحتها، فلقد كان مطلوبًا من العلم كما يرى عبد السلام أقلمون: أن يجيب على أسئلة

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص78.

مطموسة ويكشف حقائق دارسة، غير أن الحقيقة التاريخية (بنظره) تبقى من العلم بمثابة اللغز على الرغم من الحاجة الدائمة إليها ولاسيما بين المتنافسين. ثم يخلص أقلمون إلى القول: والحقيقة التي نستطيع إثباتها هي أن الموضوعية هاجس مؤرق في عملية التاريخ، وكل بحث عنها لا يبلغ أن يكون مُبرءًا من الأيديولوجيا ونزعاتها. فكل فريق يريد الحقيقة إلى جانبه، بمعنى أن كل فريق يريد أن يستدل على نفسه بالتاريخ. وعندما يتحول التاريخ إلى حجة مصنوعة، فإن العلمية فيه لن تكون شيئًا آخر سوى صناعة التاريخ[1].

ولكن هذه المشاكل التي تواجه التاريخ من ناحية وصفه فنًا لا علمًا ومن ناحية تحليلاته وكتاباته التي تعد ذاتية وليست موضوعية، نجد على صعيد الأنثروبولوجيا بعضًا من هذه المشكلات وإن كانت أقل حدة وبروزًا مثلما هي على صعيد التاريخ. إذ يرى بعض الباحثين أن طبيعة البحث الانثروبولوجي تتطلب الجمع بين العلم والفن، مثلما تتطلب الجمع بين عمليتي الاستغراق والانفصال، فخلال العمل الحقلي لا بدّ للباحث الأنثروبولوجي من وجود القدرات الحدسية لدى الفنان لكي يحقق عملية الفهم المتعمق لمجتمع البحث والتي يتوقف عليها كل شيء، كما يحتاج إلى دقة العالم وموضوعيته حتى يخرج بالنتائج التي تضاف إلى رصيد الأنثروبولوجيا كعلم وتساعد على تقدمه؛

(1) د. عبد السلام أقلمون، المصدر السابق نفسه، ص12 ـ 13.

ولقد نادى نادل «Nadel» بضرورة الجمع بين العلم والفن كبعدين ضروريين في الدراسة الأنثروبولوجية[1].

أما حول مدى الموضوعية في الدراسة الأنثروبولوجية/ الحقلية، فإن أيفانز بريتشارد يؤكد على أن: «ليس ثمة ما يدعو إلى القلق أو الخوف فيما يتعلق بقيمة الدراسات الأنثروبولوجية وصدق نتائجها». إذ إن هناك ما يحدّ من تأثير العامل الشخصي سواء من ناحية البحث أو من ناحية الباحثين أنفسهم، فموضوع البحث في الدراسة الحقلية عبارة عن حقائق يقوم العلماء المختلفون بملاحظتها وتسجيلها عن مجتمع معين بالذات، ولهذا فإن إيًّا ما تكون شخصية الباحث واتجاهاته وتكوينه فإنه يقوم بعمله في حدود وإمكانات ثقافة الشعب الذي يدرسه، وليس أمامه إلا أن يتبع الميل الثقافي العام السائد في المجتمع[2].

ولكن هل انتصرت الانثروبولوجيا بوصفها علمًا وفنًّا في الوقت نفسه، وبوصفها معالجة تفسيرية ذات نزعة موضوعية لاشك فيها؟ وبالتالي أخفق التاريخ أن يكون علمًا ويمتلك مجالًا موضوعيًّا في دراسته، هذا الأمر لا يمكن البت فيه وبالتالي إسقاط التاريخ من منظومة العلوم الإنسانية، وذلك للتجاذب الفكري المستمر بين عدد هائل من المفكرين وفي مراحل تاريخية متباينة؛ إذ ما زال هنالك

(1) د. فتحية محمد إبراهيم، مصطفى حمدي، **مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان**، دار المريخ، الرياض، 1988، ص57.

(2) د. فتحية محمد إبراهيم، المصدر السابق نفسه، ص50.

فريق يواصل دعمه وتأييده للتاريخ بوصفه علمًا متكاملًا على صعيد إطاره التفسيري / النظري من جهة، وعلى صعيد إطاره الأدواتي/ المنهجي من جهة أخرى.

فالباحث هرنشو الذي أشرنا إليه سابقًا بوصفه معارضًا لجعل التاريخ علمًا، يرى من الجهة الأخرى أنه يمكن لنا إدراج التاريخ في خانة العلم إذا تساهلنا في تعريف العلم، وصارت العلمية صفة أكثر انفتاحًا واستيعابًا لمختلف المعارف ذات الطبيعة التصنيفية، وذلك الأمر يسهل إذا تمّ تعريف العلم تعريفًا جامعًا بسيطًا فيقال: «إنه المعرفة المبوبة المقننة». وهنا يعلق أقلمون قائلًا: لكن لماذا هذا الجدل في ضمّ التاريخ إلى العلم، أو نفيه عنه، إن لم يكن مجرد ما تحظى به لفظة «علم» من جاذبية بعد نتائج الدراسات الوضعية، وحيث تنافست حقول المعرفة في أن تنضمّ إلى قافلة (العلم). ونحن نعرف أن التاريخ كان سابقًا على تجريبية العلم ومختبريته، وكانت المعرفة فيه مناصفة بين الحدث (الواقعة) والحديث عنه (الخطاب)[1].

وعلى هذا الصعيد وضمن سياقات الحديث عن بعض إشكالات النشأة في تاريخ العلوم الإنسانية نجد الباحث محمد وقيدي يعتبر نشأة المعرفة التاريخية وتطورها، نشأة وتطورًا لعلم من العلوم الإنسانية، وبروزًا لواحد من الشروط التي تُسهم في نشأة تلك العلوم. إذ إن الميزة الأساسية للمعرفة التاريخية (بنظره) أنها تقودنا أكثر من

(1) ينظر: د. عبد السلام أقلمون، المصدر السابق نفسه، ص12.

غيرها إلى إضفاء صفة النسبية على الظواهر الإنسانية فتمهد بذلك إلى النظر إلى هذه الظواهر بنظرة علمية. فالمعرفة التاريخية تمهدنا إلى النظر إلى الحضارة الإنسانية كنتاج للواقع الإنساني المتطور، وتدفعنا إلى البحث في الماضي من أجل أن نتعرف فيه على ماضي ودلالة الحضارة الإنسانية، وإذا كان الوعي التاريخي قد يبدو لنا اليوم كعنصر طبيعي وجوهري من ثقافتنا، وإذا كان ذلك قد ينسينا أن هذا الوعي حديث النشأة، فإن هذا كله لا ينبغي أن يقودنا إلى إغفال أهمية هذا الوعي عند بداية نشأته في تاريخ الثقافة الإنسانية، وفي الدور الهام الذي لعبه في التمهيد لنشأة العلوم الإنسانية[1].

ولم يكن من السهل قيام هذا الوعي التاريخي بالمعنى الذي سيجعل من التاريخ معرفة تندمج في عداد العلوم الإنسانية التي بدأت نشأتها مع بداية عصر النهضة واستمرت إلى القرن التاسع عشر، بل وفي بعض جوانبها إلى القرن العشرين. فحتى رواد القرن الثامن عشر، وهم الذين مهدوا للعلوم الإنسانية بكثير من عوامل النشأة، لم يكونوا يقبلون المعرفة التاريخية كمعرفة علمية، أو قابلة لأن تكون علمية على الأقل، والواقع أنه إذا امتنع على هؤلاء المفكرين جميعًا أن ينظروا إلى المعرفة التاريخية كعلم فذلك لأن الزمن وهو مفهوم أساسي في التاريخ، لم يكن قد وقع به

(1) ينظر: محمد وقيدي، **العلوم الإنسانية والأيديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983، ص74.

بعد اعتراف من حيث هو بعد من أبعاد الكائن الإنساني[1].

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا، أن الأنثروبولوجيا تعد إحدى أبرز العلوم الإنسانية في تلك المرحلة التاريخية من القرن التاسع عشر لاسيما في مرحلة تبلورها وتصيرها بوصفها علمًا أساسيًّا له أطره الخاصة به؛ كما نجده أحد أبرز العلوم التي استعانت بالتاريخ لبناء منظومة فكرية تفسر من خلالها التطور الحضاري الإنساني فهو لذلك وضع نظريات خاصة والتي استغرقت بين 1860 و1890، ولذلك اعتبر «سول تاكس» هذه السنوات سنوات التكوين بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجية، وعرفت هذه النظريات بمجملها، بنظريات «التطور ذات الاتجاه الواحد» unilineal evolution[2].

إذن الأنثروبولوجيا كانت أولى العلوم الإنسانية التي عدت الزمن بعدًا رئيسيًّا من أبعاد الكائن الإنساني، وبالتالي ذهبت بكل ثقلها لأجل الاستفادة من التاريخ مما جعله علمًا رديفًا ومساندًا لها لفترة طويلة.

ولكن لم يكن للمعرفة التاريخية أن تقوم كعلم، وبشكل متكامل وتام، ولكي تكون في الوقت ذاته أحد الشروط المعرفية الضرورية لنشأة العلوم الإنسانية، إلا أن تسير في تطورها في الاتجاه الذي يقود إلى تحرر العقل من

(1) المصدر السابق نفسه، ص74.

(2) ينظر تفاصيل ذلك كله: فؤاد إسحق الخوري، **مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون**، بحوث اجتماعية (12)، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص5 ـ 25.

سلطة النصوص التي كانت تمثل ما هو مقدس أو تمثل ما هو تقليد. فلقد كان العقل فيما قبل يقبل أن يخضع لامتحان النصوص لاستنتاجاته، كان عل العقل لكي يبدع المعرفة التاريخية كمعرفة علمية أن ينتقل إلى اعتبار المعطيات الموضوعية هي المعطى الأول الذي يمكن أن نستند إليه في كل حكم[1].

ولقد حاول بعض الباحثين إنهاء الجدل القائم بين العلوم الإنسانية من ناحية العلمية والموضوعية، وذلك عبر وضع تصنيف شمولي لعلوم الإنسان، استنادًا إلى منظمة اليونسكو ويندرج هذا التصنيف ضمن فئات أربع للعلوم وهي:

1) العلوم النوموتيقية «Sciences Nomotlietiques» أي تلك التي تبحث عن استخلاص «قوانين» بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيًّا ويمكن التعبير عنها في صورة (وظائف) رياضية أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة ـ أو بلغة رمزية. إن علم النفس بمعناه العلمي وعلم الاجتماع والإنثروبولوجيا وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم السكان هي بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين).

2) العلوم التاريخية وهي التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية خلال الزمن.

---

(1) محمد وقيدي، المصدر السابق نفسه، ص74 ـ 75.

3) العلوم القانونية.

4) العلوم الفلسفية[1].

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعد علوم الفئة الأولى فقط هي الجديرة باسم «علوم الإنسان» وليس معنى هذا أنها هي فقط التي تهتم بالإنسان وأنشطته المختلفة، وإنما هي علوم الفئة الوحيدة التي يمكن أن يطلق عليها لفظ «علوم» بالمعنى الذي تنشده في العلوم المضبوطة. والأنثروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيقية، وهي في محاولتها لأن تحذو حذو العلوم المضبوطة يواجهها ما يواجه سائر العلوم النوموتيقية من صعوبات في المنهج[2].

وإذا كانت العلوم النوموتيقية تتخذ من العلوم الطبيعية أنموذجًا معرفيًا لها لما للأخيرة من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات وبالتالي حسم النتائج بشكل دقيق لا يقبل اللبس أو الغموض لأن مؤداه قوانين كونية؛ فإن الأمر على خلاف هذه الصورة بالنسبة للعلوم النوموتيقية لاسيما علمي الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا لأنهما يرصدان ظواهر وقضايا وممارسات إنسانية متغيرة ودائمة التحول بنحو أو بآخر، ورصدهما بوسائل إنسانية كذلك عبر «الإنسان//الباحث» أيًا كان حقله المعرفي أو أدواته المنهجية.

---

(1) د. عبد الوهاب جعفر، **البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها**، دار المعارف بمصر، 1980، ص9.

(2) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص9 ـ 10.

ثانيًا: في المفارقة والمقاربة:

من المعلوم أن المعرفة التاريخية هي أقدم المعارف الإنسانية التي تحدّثت عن الجماعات الإنسانية ومنذ المراحل الأولى لظهور الإنسان على الأرض وذلك عبر التاريخ الشفاهي الذي أعقبه بمراحل طويلة التاريخ المدوّن؛ بخلاف المعرفة الأنثروبولوجية الحديثة النشأة والتكوين والتي ارتبطت بمعطيات الحضارة الغربية الجديدة المكتشفة والمستعمرة للآخر على حدٍّ سواء؛ وفي هذا المجال نجد بعض الباحثين يذهبون إلى القول: لا يرتكز الفصل بين الأنثروبولوجيا والتاريخ إلى معايير معرفية أكيدة. فهو ينتج عن الصدفة التاريخية التي تنطوي عليها التقاليد الأكاديمية، وكذلك عن الضرورة النظرية. ففي الواقع ولدت الأنثروبولوجيا من اكتشاف أوروبا للبشر الغرباء، ومن المحاولات التي جرت في عصر الأنوار لتأسيس الانقطاعات الثقافية بطريقة عقلانية. مهما كانت الشروحات المقدمة متباعدة، فإن قاسمها المشترك هو ترتيب تنوع المجتمعات البشرية بالمقابلة بين العالم المتحضر المحفوظ للمؤرخ والعالم الهمجي المسلم للفضول الأثنولوجي. إن الاختلاف بين الأنثروبولوجيا والتاريخ يجد أصله في فكرة وجود نمطين من البشر يقابلهما نوعان متمايزان من المعارف. هذا الاختلاف كامن إذن، بالجوهر، في ميدان المعرفة[1].

---

(1) بياريونت ـ ميشال إيزار (الاشراف)، **معجم الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا**، ت: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص336.

إن الحقل الرئيس ـ المختلف بينهما هو طبيعة المعرفة، بين التي تتوجه نحو الشعوب المتحضرة ـ المتمدنة، وبين التي تتوجه نحو الشعوب البدائية، ولكن هل هذه المفارقة في تاريخ كلا العلمين ومسارهما ـ مفارقة كاملة ومستمرة؟ في الحقيقة إن الأنثروبولوجيا في مرحلة التأسيس كانت معرفتها منصبة على الآخر المغاير ـ المفارق، ولكن الآن اختلفت الميادين واتسعت اتساعًا هائلًا؛ وحتى التاريخ لم يكن وقفًا على ذكر ودراسة المتحضرين دون سواهم، بل شملت مدوناته ووثائقه سائر الجماعات الإنسانية.

ولقد اختلف علماء الأنثروبولوجيا في تحديد طبيعة العلاقة بين العلمين، وذلك تبعًا لفهمهم لفلسفة التاريخ وفلسفة الأنثروبولوجيا. فيذهب ليفي شتراوس، على سبيل المثال، إلى أن التاريخ والأنثروبولوجيا يتشابهان أساسًا في توجهاتهما وفي أهدافهما، فيما عدا ناحية واحدة. فعلى حين يكرس التاريخ نفسه لدراسة سياقات بعيدة عنا زمانيًا، تكرس الانثروبولوجيا نفسها لدراسة سياقات بعيدة عنا مكانيًا (المجتمعات الغربية). أما الفارق الرئيسي بينهما حسب شتراوس فإنه يتمثل في: أن التاريخ يركّز على الخاص والفردي، على حين تحاول الأنثروبولوجيا استكشاف القوانين العامة للتنظيم الاجتماعي. ويقول في ذلك: «إن التاريخ ينظم مادته في علاقتها بالتعبيرات الواعية عن الحياة الاجتماعية، على حين تستهدف الأنثروبولوجيا فحص ودراسة الأسس اللاشعورية لتلك

الحياة، وهو يقابل بين التاريخ، والنظريات التطورية والانتشارية من ناحية أخرى، وهي النظريات التي قالت بعض الدورات أو العمليات ذات الطبيعة الظنية أو الأيديولوجية أكثر منها أمبيريقية[1].

وفي الحقيقة إن أحد أهم الخلافات الكبيرة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ هو مسألة اهتمام الأنثروبولوجيا بالتنظيم الاجتماعي العام للجماعة وعدم اقتصارها على الشأن الفردي ـ الخاص. إذ يعتبر التاريخ الأفراد كالعوامل الحقيقية الوحيدة للصيرورة الإنسانية، من قبيل تاريخ الملوك والمعارك التي خاضوها والتي يعدها التاريخ بمثابة نماذج لحياة الأمم ولإمكانية تكرار النماذج الحضارية. بخلاف الأنثروبولوجيا التي تعد الشأن الاجتماعي العام هو محل الاهتمام ومرتكز الاختبارات والتحليلات[2].

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فالخلاف الآخر الكبير بينهما هو في المادة العلمية الخاضعة للتحليل/ العلمي الاجتماعي، أي في الحقائق الاجتماعية وكيفية استقصائها، إذ يركز التاريخ على المصادر المكتوبة من وثائق ونحو ذلك بينما تركز الأنثروبولوجيا على الاستعانة

---

(1) ينظر: شارلوت سيمور ـ سميث، **موسوعة علم الإنسان/ المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية**، ت: علياء شكري وآخرون، مراجعة: محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1998، ص219. وسنتحدث بشكل موسع عن أطروحات ليفي شتراوس في الفصل القادم.

(2) ينظر: بياربونت، ميشال إيزار، المصدر السابق نفسه، ص337.

بالمراقبة والملاحظة المباشرة والبحث الميداني الشفهي[1].

ولكن الباحث «Bernard S. Cohn» يعتقد أن: الاختلاف بين آلية عمل المؤرخ «Historian» والأنثروبولوجست «AnthroPologist» وآلية تفكير كل واحد منهما في عمل الآخر، هو جذر للعديد من الصراعات والتنميطات «sterotypes» الزائفة التي أعطيت لكل واحد. فالمؤرخ (برأيه) غالبًا ما يفكر مثل الأنثروبولوجست وذلك عبر تقيده بالمنهجية القائمة وبالنماذج التحليلية؛ ولكن وبسبب تلك التنميطات لم ينتبه إلا إلى القليل من الحقائق الموجودة في سياقات «Contexts» كل منهما[2].

ولأهمية موضوعة النماذج القائمة والموجهة لعمل المؤرخ والمنتجة أو المستحصلة في عمل الأنثروبولوجست نجد أن كوهن «Cohn» يركز في الحديث حولها، على الرغم من أن المآل الموضوعي والعلمي هو لصالح الأنثروبولوجست في الدرجة الأولى، إذ نجده يقول: إن المؤرخ والأنثروبولوجست ليس لديهما امتلاك راسخ للحقائق والنماذج التحليلية، فهما يهتمان بالعمليات الفعلية للبحث. فالأنثروبولوجست ليس لديه نموذج تصوري لما سوف يجد ولماهية مغزاه. إذ هو يشيد النموذج من خلال بناء المجتمع

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص337.

(2) Bernard S. Cohn, An **Anthropologist among the Historians and other Essays,** Oxford India Paperbacks, London, 1986, pp. 6 - 7.

الخاص، أو من خلال الأجزاء المجموعة من المجتمع والتي بدمجها تؤلف الحقائق المستوحاة من عمل الميدان، ومن ثم يحاول إدخال هذا النموذج داخل النظرية المولّدة حول المجتمع المبحوث. أما المؤرخ فإن بدايته تكون مع النموذج الخاص الذي يوجه عمله في دراسة الحضارات والمجتمعات عبر التعرف على آليات عملهما، وهو باستمرارية يتعرف على أبعاد الحقائق ضمن النموذج حتى يصل إلى مستوى الروابط المشتركة في تلك الحقائق. وهو ينهي بحثه عبر كتابة مقالة «monograph» معاصرة تتضمن تحليلات عملية للفترة الزمنية للحدث، للحركة، للشخصية التي كانت موضع اهتمامه. أما الأنثروبولوجست فلطالما ظلّ يكتب خلال النموذج، إذ هو يسعى لأن تكون محاولاته البحثية معقولة وقاطعة حول محتوى النموذج، لكن يبقى ما يحكيه قليلًا جدًّا حول كيف وصل إلى ما هو عليه[1].

ويرى كوهن أن: قيمة العمل وأهميته هو انتقاله من العام إلى الخاص والذي يمكن رؤيته عند المؤرخ والأنثروبولوجست عندما يستعملان الوثيقة في عملهم فإنهم حينئذ ينتقلون من الخاص إلى العام، ولو فعلوا ذلك (حسب رأيه) فإن أعمالها تصبح ضمن حقل التاريخ الاجتماعي[2][3].

---

(1) Ibid, P.7.

(2) وهذا هو في الحقيقة جوهر عمل الانثروبولوجيا التاريخية الذي سنستفيض في الحديث عنه في الفصول القادمة.

(3) Ibid, P.7.

ولكن هذا الكلام لا يستقيم مع الرؤية الموضوعية والمنهجية، إذ لو كانت الوثيقة تعني الكثير بالنسبة للمؤرخ على اعتبار أن الوثيقة قد دوّنت ما حدث وما جرى في الماضي وتعد كبرهان على حقيقة الوقائع والأحداث الماضية، فإن هذا الأمر بالنسبة للأنثروبولوجست خلاف ذلك لأن الوثائق بالنسبة له هي مصدر ثانوي أثناء جمعه المعلومات والبيانات عما يجري مباشرة في المجتمع المدروس؛ وبالتالي فإن التاريخ الاجتماعي مختلف الصورة والبناء لدى المؤرخ والأنثروبولوجست على الرغم من أن الوقائع والأحداث الاجتماعية التي يرصدها الأنثروبولوجست بالتأكيد لها تاريخها وجذورها الموغلة في القدم والتي أسهمت في إيجادها وتصيرها على هذا النحو أو ذاك.

وعلى الرغم من محاولات كوهن «Cohn» لإيجاد مقاربات بين منهجية المؤرخ والأنثروبولوجست فضلًا عن إيجاد وحدة موضوع بينهما عبر ما أسماه بحقل «التاريخ الاجتماعي»، إلّا أنه لا يجد سبيلًا لتجاوز المفارقة الفعلية بين عمل كل واحد منهما. إذ هو يرى: أن الأسلوب الأساس في عمل الأنثروبولوجيين هو اعتقادهم بأن الخصوصية تبنى ضمن النظام مع التقدير لتلك الخصوصية، أما المؤرخ فغالبًا ما يستهين بمغزى المعتقدات والأنظمة وذلك للأهمية التي يوليها للسياسات والعلاقات والحضارات؛ فالأنثروبولوجست يرى أن المشكلة هي بداية عمله، إذ هو يريد أن يفهم الارتباط أو الصلة بين نظام

الاعتقاد فوق الطبيعي (على سبيل المثال) ومعاني الجدل المترسب في خصوصية المجتمع[1].

ثم يستمر كوهن «Cohn» في عرض بعض مفاصل المفارقة الحاصلة بين المؤرخ والأنثروبولوجست من ناحية طبيعة تنظيم العمل البحثي وأدواته، إذ نجده يقول: المؤرخ منتظم دائمًا في عادات العمل «work habits»، فالأرشيف يفتحه لساعات محدودة، وحتى لو نشر مواده ومكروفيلمه «microfilm» في مكتبه أو منزله، فإنه يستطيع إنهاء عمله متى شاء؛ بخلاف الأنثروبولوجست الذي غالبًا ما يكون عمله في ذورته العظمى، فيداه مع الناس أثناء الدراسة، وحتى لو كان لديه ثلاثون ساعة لغطى الكثير مما جرى فيها لو كان بإمكانه ذلك. وإذا كان المجتمع لديه عطلة لمناسبة عظيمة أثناء موسم ما في تلك السنة، فإن وقته سيكون مشغولًا في اللقاء مَع الناس وإجراء الحديث معهم[2].

إن باب الأنثروبولوجست نادرًا ما يكون مغلقًا لأنه يريد طريقة متجددة للمعلومات. فلو حدث شيء ما فهو يريد أن يعرفه وأن يراه، فعلى سبيل المثال: هو يعمل جدولًا «schedule» للوجبات الغذائية، وجدولًا للنوم، وجدولًا للعمل، وعلى الدوام يعمل على تغييره بما يتلاءم ورصد فعاليات الناس أثناء دراسته لهم. فالأنثروبولوجست يسيطر وبإلحاح على مشاعره، فهذه السيطرة كلما ارتفعت

(1) Ibid, P.8.

(2) Ibid, P.9.

كلما عبرت عن عقلانيته وعن إدراك فعلي لما يلاحظ ولما يجمع من معلومات[1].

وبنظره أن المؤرخ يمتلك تلك القابلية على السيطرة على المشاعر أي أنه يمتلك الموضوعية نفسها التي يتحلى بها الأنثروبولوجست، فهو يقول: في بعض المواقف للمؤرخ تصور محدود عبر الأوراق التي تمّ إنجازها في المكتبة الخاصة، إذ إن الكل يعرف الوثيقة ومكانها الخاص وزمانها الخاص، فالمؤرخ يستطيع أن يجري دراسة مستفيضة منذ أن أوجدوا العدد الهائل من الوثائق التي رصدت الكثير من حياة الناس السالفة. ولكن معيار عمله هو اختفاء المشاعر أثناء دراسة تلك المصادر، فلو أن أعمال المؤرخ شملت وثائق ومجريات العصر الحديث فإنه من المحتمل أنه تعذّب «tortured» نتيجة مشاعره تلك ولكن لديه الكثير لينهيه وينظر ببراهينه[2].

وعلى الرغم من هذه المفارقات إلّا أن كوهن «Cohn» يرى أن هنالك مخاوف متشابهة لدى المؤرخ والأنثروبولوجست من ناحية عدم الطمأنينة الكاملة من نتائج عملهما، فالأنثروبولوجست حسب رأيه يستطيع دائمًا جمع المزيد من البيانات. إذ إنه يعمد في النظر في سجل الوقت، والأدلة والملاحظات ومن ثم يحكم بنجاح التجربة أو فشلها، فأعظم الأنثروبولوجيين لديهم سجل ضخم

(1) Ibid, P.9.

(2) Ibid, P.9.

للملاحظات وسجل آخر للمخطوطات المنتهية والمطبوعة. أما بالنسبة للمؤرخ فإنه لو استطاع إقناع «satisfy» نفسه أنه أكمل مراجعاته لآخر وثيقة لشغل نفسه بالكتابة وإنهاء عمله البحثي... . وأنا أشك أنه يوجد إعادة عالية للإنتاج النهائي وسط المؤرخين، فأنا أعتقد أن معظم ما يمكن الفرح «enjoyable» به هو أن معظم الغربلة «sifting» وضعت سوية مع أوراق النتائج. ومعظم الأنثروبولوجيين يشابه إنجازهم العمل الحقلي ولكنهم يخشون افتراض تزحزح نتائجهم مما قد يعيد البحث[1].

وعودًا على بدء، فإن للتاريخ رغم كل ما تقدم أهمية واضحة في الاتجاهات الأنثروبولوجية الرئيسة، كما أشرنا لذلك مسبقًا، عندما تحدثنا عن النظريات ذات الاتجاه الواحد، ونحن الآن بصدد الحديث بشكل موسع عن تلك المقاربات التي قامت بين الأنثروبولوجيا والتاريخ.

ومن ضمن الاتجاهات المنهجية/ الأنثروبولوجية، كان الاتجاه التاريخي يشكّل معلمًا مهمًّا ـ وبارزًا. فلقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح منذ نشأة الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر. وكانت القاعدة التي سار عليها علماء ذلك القرن هي الانتقال من المعلوم إلى المجهول، ولهذا: لم يكونوا يهتمون بالمجتمعات البدائية لذاتها وإنما لاستخدامها في إقامة تلك النماذج والمثل الافتراضية عن التاريخ المبكر للجنس البشري. ولهذا نشطت عملية جمع البيانات عن هذه

(1) Ibid, P10.

المجتمعات وكذلك العمليات الأركيولوجية التي تبث عن بقايا ومخلفات الإنسان القديم[1].

وما يعنينا من كل ذلك، هو أن علماء المنهج التاريخي التطوري قد أخذوا بالاتجاه النشوئي genetic بحثًا عن أصول النظم وماضي الثقافات، بقصد إعادة تركيب الماضي التاريخي للنظام أو الثقافة موضوع الدراسة. ولذلك اتجه التطوريون إلى دراسة تاريخ أو ماضي «صور الثقافة» «Forms of culture»، في محاولة لتركيب الماضي التاريخي لتلك الصور. ومن أجل عملية إعادة تركيب التاريخ Reconstuction of history صدرت بعض النظريات، مثل النظرية التطورية evolutionary ونظرية انتشار الثقافة diffusion of culture[2](*).

---

(1) د. فتحية إبراهيم، المصدر السابق نفسه، ص129 ـ 130.

(2) د. قباري محمد إسماعيل، **اصول الأنثروبولوجيا العامة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980، ص494 ـ 495.

(*) ومن المعلوم أن لكل مدرسة تساؤلاتها الخاصة بها، والتي حاولت من خلال التاريخ الإجابة عنها، فالمدرسة التطورية على سبيل المثال لا الحصر أثارت تساؤلات: حول الوحدة الرئيسية للتنظيم الاجتماعي social organization، هل هي الأسرة أم العشيرة clan؟ وهل كانت السلطة أبوية «patriarchal» أم أموية «matriarchal»؟ وعبادة الأسلاف هل هي أسبق من عبادة الطبيعة؟ أم أن العكس هو الصحيح؟ أما المدرسة الانتشارية فتهدف إلى تتبع هجرة السمات والعناصر الثقافية لإعادة تركيب ماضيها التاريخي. فلو نظرنا مثلًا إلى تلك الأنماط والسمات الثقافية في تلك الجزر المتناثرة التي تتوسط المحيط الهادي، =

ولم يقتصر التفسير الانتشاري على أوروبا وحدها، بل ظهرت أيضًا في أمريكا حركة مماثلة في نقدها للتفسير التطوري للثقافة، والاتفاق من ناحية المبدأ مع كل من أليوت سميث ورلهم شميدت على فكرة انتشار السمات الثقافية والاستعارة كأساس لتفسير التباين الثقافي بين الشعوب. وبصدد فكرة المراكز الحضارية أو الدوائر الثقافية التي قدّمها الانتشاريون الأوروبيون ترى المدرسة الأمريكية أن الملامح المميزة لثقافة ما، قد وجدت أولًا وقبل كل شيء في مركز ثقافي جغرافي محدّد، ثم انتقلت إلى مناطق أخرى. وبذلك رفض الانتشاريون الأمريكيون ما ذهب إليه الأوربيون من الزعم بعدم إمكانية التطور المستقل، وأن الناس بطبيعتهم غير مبتكرين ويعتبر فرانز بواز الرائد الأول لهذا الاتجاه التاريخي التجزيئي في أمريكا[1].

ولم يكن بواس يهتم بالتاريخ كتاريخ للظواهر الأثنولوجية بقدر ما هو إطار عام يدرس منه تلك الظواهر. فالأثنولوجيا بالنسبة له هي تاريخ الثقافة باعتبار «التاريخ» هو أحد أبعاد المادة الأثنوجرافية فحسب دون أن يقتضي

= فلسوف نجد عددًا من المتشابهات الثقافية «cultural similarities»، كما تتحلى في سائر النظم الدينية والاقتصادية. لتفاصيل أكثر ينظر كتاب: **أصول الأنثروبولوجيا العامة**، للدكتور: قباري محمد إسماعيل، المصدر السابق نفسه، ص494.

(1) د. حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، **سلسلة عالم المعرفة**، الكويت، ع (98) شباط 1986م، ص160 ـ 161.

ذلك تتبع تاريخ كل ظاهرة أو كل نظام على حدة، خاصة وأن من الصعب تحقيق ذلك في المجتمع البدائي الذي لا يعرف التاريخ المدون. وقد كان من شأن هذا الفهم للتاريخ أن تجنب بواس الوقوع في خطأ محاولة إعادة تركيب تلك الظواهر الثقافية على ما كان يفعل علماء القرن التاسع عشر الذين انتهى بهم الأمر إلى الالتجاء إلى ما يُعرف باسم «التاريخ الظني» أو التاريخ التخميني «Conjeclural History»[1].

وقد وافق بواس العلماء التطوريين في اعتقادهم أن فهم التغير الثقافي لا يتمّ إلّا من خلال إعادة بناء الماضي، ولكنه اعترض عليهم في أن هذا العمل لا ينبغي أن يتمّ على أساس التاريخ البشري ككل، فالمادة الموجودة لا تسمح بالخروج بتعميمات كتلك التي يتحدث عنها هؤلاء العلماء، ولهذا ينبغي أن يهتم الباحثون بتتبع المسارات التاريخية لكل ثقافة على حدة والاهتمام بصفة خاصة بالثقافات التي توجد في منطقة واحدة، ففي رأيه أن: الهدف النهائي للبحث ليس معرفة الأعراف والمعتقدات كما هي قائمة، وإنما التوصل إلى العوامل التي أدّت إلى وجودها، وبمعنى آخر اكتشاف تاريخ نموها[2].

ولما كانت محاولات التعرف على تاريخ الثقافات قد

(1) د. أحمد أبو زيد، فرانز بواس، **المجلة الاجتماعية القومية**، المجلد الثالث والثلاثون، العددان الأول والثاني، يناير/كانون الثاني مايو/أيار 1996، القاهرة، ص210 - 211.

(2) د. فتحية محمد إبراهيم، المصدر السابق نفسه، ص130.

ارتبطت بظهور بعض الاتجاهات المتعلقة بالبحث عن انتشار الثقافة وتوزعها في أنحاء العالم على ما هو عليه الوضع في المدرسة الانتشارية أو مدرسة انتشار الثقافة The Diffusion of Cultue وما أدّت إليه هذه المحاولات من الوقوع في كثير من الأخطاء، كان بواس حريصًا على تجنب الوقوع في مثل هذه الأخطاء ولذا كان يقصر اهتمامه في تتبع انتشار بعض الظواهر الثقافية على البحث عن العناصر التي استعارتها أي ثقافة من الثقافات الأخرى وأيها عناصر أصيلة، وذلك بقصد معرفة الجوانب الإبداعية الأصيلة في تلك الثقافة[1].

ولهذا لم يطرح بواس أي نظرية متكاملة للظاهرة البشرية. وبالرغم من تنشئته في العلوم الطبيعية التي تبدو مادتها أوضح بكثير من الاجتماعيات، فهو لم يحاول أبدًا سجن الإنسانية ضمن قوانين ثابتة، مع أنه كان يجهد على الدوام في النظر إليها بعين عالم الطبيعيات. ومفهوم «روح الشعب» الذي ورثه عن هردر، مضافًا له مفهوم الحضارة وكما يراه تايلور، وهما الوحيدان اللذان يعطيان بعض الانسجام لتوصيفاته وذلك من خلال الجمع ضمن مفهوم واحد بين ممارسات الجسد والإنتاج المادي والتاريخ واللغة والتقاليد الخاصة بكل مجتمع، ومن خلال اعتبار أن هذا المجتمع يمثّل تشكيلًا وحيدًا وخاصًا كوّنه التاريخ وشدّ أواصره، هذا ما دفع الكثيرين، في معرض الحديث عنه،

(1) د. أحمد أبو زيد، المصدر السابق نفسه، ص211.

إلى التكلم عن «الخاصية التاريخية». حاصل الأمر أن بواس لا يجد أية صعوبة في أن يبرهن مستندًا على حالة الهنود الحمر، أن الثقافة واللغة والوراثة العضوية والتاريخ تتغير بصورة مستقلة عن بعضها البعض، وهذا ما يشكّل قطيعة مع مختلف نماذج الحتمية السائدة في القرن التاسع عشر[1].

ولقد تركت طروحات بواس أثرها البالغ في مجمل المدرسة الثقافية/ الأمريكية وعلمائها والتي تُسمّى كذلك بـ«المدرسة الأمريكية النسبية» تلك المدرسة التي حاولت التصدي للمدارس الأنثروبولوجية (التطورية والوظيفية)، فعلى سبيل المثال لا الحصر تأثرت روث بندكت بأطروحات بواس حول الفهم التاريخي للثقافة.

فقد اعتبرت أن كل ثقافة مرّت بعملية دينامية هامة عبر مسار خاص بها، تمّ خلالها انتقاء السمات الثقافية التي شكلت في نهاية الأمر تلك الصيغة المميزة لها عن الثقافات الأخرى، وحتى على مستوى الفرد فإن تاريخ حياته يمثل محاولة مستمرة للمواءمة مع الأنماط الثقافية العامة، فمنذ لحظة ميلاده تتولى الأعراف التي يولد في نطاقها تشكيل خبراته وسلوكه، وتمدّه باللغة التي يتعامل من خلالها مع غيره، حتى إذا كبر وأصبح قادرًا على تحمل دوره في الأنشطة المختلفة للثقافة تصبح عاداته هي عاداتها ومعتقداته

(1) فيليب لابورت ـ تولرا، جان ـ بيار فارنييه، **إثنولوجيا/ أنثروبولوجيا**، ت: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص48.

هي معتقداتها ونواهيه هي نواهيها، وقد جمعت روث بندكت بين التفسيرين التاريخي والسيكولوجي في فهمها للظواهر الثقافية، وبدا هذا واضحًا في دراستها عن الشخصية اليابانية وذلك في كتابها الذي يحمل عنوانًا معبرًا عن هذه الخصائص وهو: «زهرة الكريزانتيم والسيف» عام 1946[1].

ثالثًا: الأنثروبولوجيا وديمومة النزعة التاريخية:

لم تستطع الأنثروبولوجيا أن تفلت من قبضة النزعة التاريخية في ظلّ الطرح الماركسي ولا سيما من خلال نظريته «المادية التاريخية» والتي حاولت تفسير حركة المجتمع وظواهره المتنوعة عبر التاريخ. فلقد قرأ ماركس بتوسع في مجال الأنثروبولوجيا، وتأثر بوجه خاص بأعمال مورجان التي قرأها في أواخر حياته؛ وأدرك أن نظريات مورجان يمكن «تظفيرها» مع نظرياته، مما دفعه إلى التخطيط لتأليف كتاب حول هذا الموضوع، إلّا أن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد وفاته عن طريق أنجلز، الذي اعتمد جزئيًا على مذكرات ماركس المخطوطة وكان بعنوان «أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة»[2].

ولقد عرض هذا الكتاب فكرة كانت وقتها شديدة التطرف، وما كان يعتقد أنه خاص ـ مثل الأسرة، والقواعد

(1) د. فتحية محمد إبراهيم، المصدر السابق نفسه، ص131.
(2) شارلوت سيمور ـ سميث، المصدر السابق نفسه، ص160.

الأخلاقية التي تنظم النشاط الجنسي، أو موروث كامن في بناء الإنسان، أو الفروق بين الرجال والنساء ـ كلها عناصر متداخلة، ومرتبطة كذلك بالنسق الاقتصادي/ السياسي للمجتمع، بل ومرتبطة بنظره بطبيعة وجود الدولة. وقد دافع أنجلز عن وجهة نظره بتبني فكرة عدد من الأنثروبولوجيين بأن المجتمع قد مرّ خلال تطوره بعدد من المراحل، هي: الشيوعية، البدائية، والمجتمع العبودي، والإقطاع، والرأسمالية، والشيوعية، ورأى أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى تتضمن التحول المنظم لجميع العوامل المتصلة بالجانب محل البحث[1].

فماركس وبشكل عام يشدّد على أن التاريخ ليس إلّا تعاقب الأجيال المنفصلة، التي بدأت كل منها على استغلال الموارد، الأرصدة المادية، وقوى الإنتاج الموروثة عن سائر الأجيال السابقة، فيقوم، من جهة، بمواصلة النشاط التقليدي في ظروف مختلفة تمامًا، ويعمل، من الجهة الأخرى، على تعديل الظروف القديمة بفعالية مغايرة تمامًا[2].

فالتاريخ بنظر ماركس هو المسؤول عن صناعة التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية وذلك من خلال تغير أساليب الإنتاج عبر التاريخ، تلك الأساليب التي تصنع لنفسها

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص160 ـ 161.

(2) أنتوني غدنز، **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**، ت: فاضل جنتكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2009، ص62.

تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية خاصة بها لتعبّر عن العمليات الإنتاجية والعلائقية القائمة على طراز العيش الذي أنتجته.

وعلى سبيل المثال لا للحصر كانت الأطروحات الماركسية تمثّل بنظر ليفي شتراوس إحدى الأدوات التي استطاع بموجبها تفسير مشكلة الانقطاعات الثقافية بين المجتمعات، تلك المشكلة التي طرحت على الوعي الغربي بصورة مفاجئة ودرامية في القرن السادس عشر، إبان اكتشاف العالم الجديد وكانت هذه المشكلة تقتصر في ذلك العصر على احتمالين بسيطين: أما أن يكون الأهالي الأمريكيون بشرًا، وعليهم عندئذ أن ينخرطوا ضمن الحضارة المسيحية بالتي هي أحسن أو بالتي هي أسوء، وإما أن تكون الصفة البشرية منزوعة عنهم، فيموتون والحالة هذه على الشرط الحيواني، وظلت هذه المسألة تأخذ مدياتها لدى أعلام القرن الثامن عشر والتاسع عشر (أمثال جان جاك روسو وكوندرسيه وأوكست كونت. . . . وغيرهم)[1].

ولكن الفكر الماركسي بنظر شتراوس جاء بنقطتين جديدتين لهما أهمية رئيسة بالنسبة لهذه المشكلة. فهو في المقام الأول: يسجل للحضارات البدائية القديمة فضل تلك الاكتشافات التي لم يكن النمو الغربي معقولًا بدونها،

(1) ينظر: كلود ليفي شتراوس، **مقالات في الأناسة**، اختارها وترجمها: د. حسن قبيسي، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005، ص141 ـ 142.

والتي يقتصر اتساع هذا النمو، كما كان عليه في القرن التاسع، على نتف متواضعة إذا ما قورن بها: فأقدم الأزمنة... كان منطلقها الإنسان وقد تخلو من الملكوت الحيواني، كما كان مضمونها التغلب على نوع من الصعوبات، لن يعرف البشر لها مثيلًا في مستقبلهم ولو كان بعضهم أولياء بعض». أما في المقام الثاني، فإن ماركس يتناول المنظور الذي تعاين من خلاله، عادة، عملية التصنيع والنمو، فيقلبه رأسًا على عقب. فهو يرى أن التصنيع ليس ظاهرة مستقلة بذاتها ينبغي أن يؤتى بها من الخارج ليُصار إلى إدخالها في صلب حضارات غافلة خاملة. بل على العكس، فالتصنيع كناية عن وظيفة، وعن نتيجة غير مباشرة، تلعب دورها كشرط من شروط المجتمعات المسماة «بدائية»، أو على الأصح، كشرط من شروط العلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات والغرب[1].

وفي ضوء الأطروحات الماركسية تابع شتراوس تحليل وتفسير مسألة القيمة الزائدة/ أو الفائضة للمجتمعات البدائية وكيف أن العمل يُسهم في توليدها ولماذا يولدها، ووجد أن أجوبة ماركس عن هذه المسألة ترتدي طابعًا أثنولوجيًا. وعلى أية حال، فإن فكرة نقد الحضارة الغربية المعاصرة، التي يمكن وصفها بأنها تكنولوجية ونفعية أساسًا، في إطار محاسن وفضائل الحياة الطبيعية الأولية (البدائية)، أمر استحوذ على اهتمام كثير من

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص142 ـ 143.

الأنثروبولوجيين، الذين يتزايد عددهم يومًا بعد يوم. ولكي يدعم هؤلاء الأنثروبولوجيون وجهة نظرهم استقوا أفكارهم من التراث الفكري لكل من جان جاك روسو وكارل ماركس، كما فعل الفرنسي كلود ليفي شتراوس مثلًا[1].

وفي هذا الإطار، نجد أن أحد الأنثروبولوجيين الماركسيين، وهو ستانلي دايموند «S.Diamond» الذي أصدر دورية بعنوان الأنثروبولوجيا الديالتيكية «Dialectical Anthropology»، قد عمل على إحياء الفكر الماركسي في قالب عصري، كما ربطه بالاهتمامات والقضايا الأنثروبولوجية المعاصرة؛ إذ يرى دايموند في أعمال ماركس سواء ما كان منه واضحًا أو ضمنيًا، رؤية إنسانية، ومنهجًا مصقولًا، ومثمرًا للتحليل الاجتماعي، علاوة على أنه يتضمن أيضًا تصنيفًا للتبصرات الاجتماعية، وإحساسًا عميقًا للتاريخ، الأمر الذي يجعل تلك الأعمال مصدرًا هامًا ومنطلقًا رئيسًا لفكر أنثروبولوجي ذي أهداف ثورية[2].

ولكن هل تستطيع الماركسية بجناح المادية التاريخية أن تكون جسرًا حقيقيًا أو نقطة التقاء بين التاريخ والأنثروبولوجيا؟، وبالتالي تمكننا من ردم الفجوة القائمة بين الماضي والآني أو بين المروي والملاحظ؟ لعل بعض

(1) د. حسين فهيم، **قصة الأنثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص219.

(2) المصدر السابق نفسه، ص219 ـ 220.

جهود المفكر الفرنسي موريس غودلييه «Mauric Codleier» حاولت ذلك بعد مراجعة التقاطع القائم بينهما أي بين الأنثروبولوجيا والتاريخ. وذلك من خلال انطلاقه أصلًا من أنثروبولوجية ماركسية والتي تهتم بالواقع التاريخي، والتي تريد أن تكون متحررة من علم النفس المبالغ فيه، ومن الوظيفة المحدودة والثقافية المعارضة للتاريخ، فهي بالنسبة له علم يريد أن يكشف عن البنى من دون أن ينسى جذور نشأتها أو تطورها، وفي النهاية هي أنثروبولوجيا تسعى إلى تفسير البنى والأحداث المحسوسة باتباع نهج المقارنات الضرورية للكشف عن القوانين[1].

ومن الواضح أن الأنثروبولوجيا الاقتصادية بالنسبة له كانت تمثّل التعبير الحقيقي والفعلي عن بعض التقارب بين الأنثروبولوجيا والتاريخ في ظل الماركسية. وبالتالي كانت الأنثروبولوجيا الاقتصادية بالنسبة له عبارة عن تحليل نظري مقارن لمختلف الأنظمة الاقتصادية. ولقد تعلقت همّته بشكل مكثف على تعريف دقيق للمفاهيم الأساسية لهذا العلم، مثل مفهوم «منظومة» و«بنية» و«قاعدة» و«قانون» وبحسب قوله: إن كل البحوث الأنثروبولوجية التي وقعت مقاربتها من خلال التاريخ والاقتصاد والأثنولوجيا تؤدي إلى الافتراض أنه لا يوجد مجتمع لا يقوم على تنظيم مختلف

---

(1) ينظر: جاك لوغوف (محررًا)، **التاريخ الجديد**، مقال: الماركسية والتاريخ الجديد لـ: غي بوا ترجمة: د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص421.

نشاطاته بحسب مبادئ منطق نظام معين يريده. إن مهمة العلوم الاجتماعية هي أن تقارع هذه القواعد بالوقائع للتمكن من إيجاد القوانين[1].

وقد أدّت به مقاربته إلى تفكير معمق ومجدد وحول مفاهيم المادية التاريخية، وهو تفكير نجد أحدث تعبير عنه في عمله «آفاق ومسارات ماركسية في الأنثروبولوجيا». ونحتفظ من بين التساؤلات الكبرى بتلك التي تهمّ علاقات الإنتاج، وإلى إنتاج العمل الاجتماعي، ولكنها بحسب ما لاحظه غودلييه «لا تحتل المكان نفسه، ولا تأخذ الأشكال نفسها، ولا تؤدي إلى التأثيرات نفسها بحسب المجتمعات وأزمنتها». ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن علاقات النسب في المجتمعات البدائية هي علاقات إنتاج؛ نتصور إذن الامتدادات الممكنة لهذا التفكير، سواء لتقييم دور السياسة في اليونان القديمة أو دور الديانات في الحضارة السومرية أو في آشور وحتى في المجتمعات الوسيطة[2].

إذن غودلييه كان يسعى إلى بلوغ القوانين المفسرة التي تحكم سائر الأنشطة الإنسانية المنظمة وذلك من خلال استجماع وقائع التاريخ وأحداثه عبر المادية التاريخية (الماركسية) كيما يعيد بناءه أنثروبولوجيًّا أو بعبارة أدق: كيما يمنحه لبوسًا أنثروبولوجيًّا يبين فيه كل الصلات القائمة

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص421 ـ 422.
(2) المصدر السابق نفسه، ص422.

بين البناءات الماضية والآنية والتي تتدفق ببعض الحياة في ظل الجدلية الاجتماعية القائمة بين أساليب الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والتي تقوم على وفق الفهم الماركسي بإنتاج أو توليد التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا التاريخية ومرحلة التأسيس

أولاً: عصر الحوليات/ والتاريخ الجديد:

لقد مرّت الدراسات التاريخية بثورتين منهجيتين: الأولى بعد عام 1870 حيث تميّزت بظهور الوضعانية المتأثرة بالمنهجيات الألمانية في حقل التأليف التاريخي. ودشنت هذه المرحلة بتأسيس المجلة الألمانية 1876 التي توّجت بإصدار كتاب: المدخل للدراسات التاريخية للأنغلوا وسينيوبوس. والثانية قام بها L.FEBVRE لوسيان فافر[1]

(1) كان لوسيان فافر في بداية حياته الفكرية اشتراكيًّا متحمسًا، فكتب ما بين عامي 1907 ـ 1909 في جريدة اشتراكي الكونتوازي (Lesocialiste Cantois) وهي جريدة أسبوعية تصدرها فيدرالية الفرع الفرنسي للدولية العمالية (SFIO) بمنطقة الدوب (Doubs). وقد حرّر يوم 21 آذار/ مارس 1909 أكثر من نصف الصفحة الأولى للجريدة في أربع مقالات: «لتحيَ الحياة! لتسقط السلطة»، «إلى متى؟»، «الدعاية في الحقول»، و(مظاهرة فلوكييه (Floquet). إن أسلوبه ولهجته يثيران الدهشة عندما نقارنهما بمواقفه المستقبلية عندما يرتاد دروب السلطة =

وM.BLOCH ومارك بلوخ[1] عندما عيّنا في جامعة ستراسبورغ 1919 بعد استردادهما من الألمان، وتوجت بتأسيس مجلة الحوليات 1929. فهنالك إجماع بين

= كأستاذ في كوليج دي فرانس، سيحافظ على حدة اللهجة الجدالية ولكن معركته ستكون منحصرة في التاريخ ويتخلى عن الصراع السياسي. ينظر تفاصيل أكثر: فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت/ من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ت: د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص96. وينظر كذلك الرابط الالكتروني:

http://www.highbeam.com/doc/1G2 - 3447000351.html.

(1) كان مارك بلوخ ينتمي إلى جيل التطرف الأقصى في قضية درايفوس (Dreyfus) وهو مؤيد للجبهة الشعبية عام 1936 ومناهض لمعاهدة ميونيخ التي وقعت عام 1938. وعندما داهمته الحرب في عمر الثالثة والخمسين، ذهب برتبة ضابط إلى ما يناسب أن نسميها بالحرب الغريبة والتي سيصفها هو بالهزيمة العجيبة على الرغم من كونه ألمانيًا وليس فرنسيًا. وقد أفلت من الأسر بصعوبة. وكان بلوخ يعارض مواصلة نشر المجلة الذي لا يمكن أن يتمّ إلا وفق شروط سلطات الاحتلال النازية، أي إدارة مجلة من قبل فرنسيين لا ينحدرون من أصل يهودي. ولكن عارضه فافر في ذلك وصدرت تحت اسم: مجموعة أعمال في التاريخ الاجتماعي، وظلت تصدر بهذا العنوان إلى عام 1944. ولقد انخرط في صفوف المقاومة عام 1943، مما عرضه للإعدام رميًا بالرصاص في ربيع عام 1944. لتفاصيل أكثر ينظر: المصدر السابق نفسه، ص97 - 99؛ وينظر كذلك الرابط الالكتروني.

http://www.highbeam.com/doc/1G2 - 3404700719.html.

المؤرخين[1] على أن هذين الأخيرين يعزى لهما الفضل في وضع لبنات وقواعد التأسيس لما سُمّي بـ(التاريخ الجديد) عبر تأسيس نموذج في الكتابة والبحث التاريخيين، الذي شكّل حلقة أساسية بل مركزية ضمن النسق الأسطوغرافي الفرنسي، الذي يعطي الأولوية والأهمية للبنيات الاقتصادية والاجتماعية التي ظلت سجينة الإهمال والتهميش. ولقد تجسّدت مكونات هذا الطرح في افتتاحية العدد الأول من المجلة والتي سطرت مجموعة من الأهداف: القضاء على عقلية التخصص، وتسهيل وحدة العلوم الإنسانية، الاهتمام بقضايا أساسية وجديدة تمس التاريخ السوسيو ـ اقتصادي، والديموغرافي، والذهني، إفراز أسلوب جديد في طرح الإشكاليات التاريخية وتصور جديد لزمن التاريخ، الانتقال من مرحلة المجادلات النظرية التي ميّزت «التركيب» إلى مرحلة الإنجازات «التفكيك»[2].

---

(1) ولكن على الرغم من ذلك الإجماع فإنه لا يمكن إنكار الدور الكبير للمفكر والفيلسوف هنري بيير (1862 - 1955) H.BEER والذي أعطى أولى إشارات الانطلاقة الحوارية بين التاريخ والعلوم الاجتماعية (جغرافيا، سوسيولوجيا، علم اقتصاد، أنثروبولوجيا، . . .) وعيًا منه بأن التاريخ ليس التنقيب عن التفاصيل وإنما الأساس الذي تقوم عليه أحداث التطورات البشرية. ولقد كانت مجلة التركيب التي أسسها بيير تعبّر تعبيرًا دقيقًا عن تلك الدعوى الحوارية. لتفاصيل أكثر ينظر:
المدرسة الفرنسية/ الحوليات، للأستاذين: عبد المالك يعكوب ومحمد أباحمان، على الرابط الالكتروني لمنتدى التاريخ والجغرافيا ـ المغرب: www.histgeo,. Hisforum. Com .

(2) ينظر: المصدر السابق نفسه.

ولقد كان للتاريخ الجديد تقاليد خاصة به، وهي التقاليد التي أرساها مؤسسو مجلة: حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. عندما بعث لوسيان فافر ومارك بلوخ مجلة: الحوليات في ستراسبورغ سنة 1929، وهي إحياء مع بعض التعديل لمشروع قديم للوسيان فافر يهدف إلى تأسيس مجلة عالمية للتاريخ الاقتصادي، كانت دوافعها متعددة: أولها: هو إخراج التاريخ من بؤرة العادات القديمة، وخاصة تحريره من انغلاقه على ذاته، وهو ما عبّر عنه لوسيان فافر سنة 1932 بـ(إسقاط الجدران العازلة التي تجاوزها الزمن، وأكداس المسبقات التي تعود إلى عصر بابل من الملل والأخطاء في التصور والتفهم). ثانيها: هو الرغبة في التأكيد على اتجاهين مجددين مضمنين في صفتين لعنوان المجلة: التاريخ «الاقتصادي» و«الاجتماعي»، فبالصفة الأولى «الاقتصادي» كان القصد هو دفع البحث التاريخي في مجال يكون مغيبًا كليًّا من طرف التاريخ التقليدي[1].

أما الصفة الثانية (الاجتماعي)؛ فلقد أغراهما هذا الجانب بطابعه الفضفاض الذي يسمح بالحديث في كل شيء، لأن الهدف هو تحطيم الجدران العازلة والقضاء على الفرقة التي تقصي التاريخ عن العلوم الشبيهة، وخاصة علم الاجتماع، وقد وجد مارك بلوخ ولوسيان فافر، تحت مظلة

(1) جان لوغوف (محررًا)، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق ص84 ـ 85.

«الاجتماعي»، الإلهام اللامحدود الذي تجلى بصيغ تنظيمية عدة عبّرت عن عمق اهتمامها المفرط بالجانب الاجتماعي[1].

ويرى جاك لوغوف والذي يُعدّ أحد أعمدة ما يسمى بـ«التاريخ الجديد»: تبدو عبارة «التاريخ الجديد» في حدّ ذاتها مهينة لدى الكثيرين، لأنهم يعتقدون أن هذا التصنيف يتضمن إلغاء لـ«التاريخ كما كتبه السلف» وتعتيمًا عليه. لاشك في أن هناك تجديدًا في الكتابة التاريخية في القرن العشرين، ولا ينحصر هذا التجديد في مجلة أو جماعة أو في مؤرخين من جنسية دون غيرها. فقد استفاد رواد التاريخ الجديد من أسلافهم الذين كان بعضهم لامعًا وغير منتظر، وأنا مصرّ على التنويه بفضلهم. إن هؤلاء، حتى وإن لم يكونوا بالضرورة مجددين، فقد ساهموا بدورهم في استنباط المناهج والتقنيات، وفي تركيز أسس الكتابة التاريخية ونشر المصادر، وهي أعمال من دونها لا يكون هناك «تاريخ جديد»[2].

وبشكل عام، يمكن تحديد أعمال المؤرخين الجدد في ظل مدرسة الحوليات على النحو الذي أوجزه الباحث كريستوف فولف:

أولاً: التوجه إلى المشاكل والتاريخ التحليلي بدل القص التقليدي للأحداث.

---

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص85 ـ 86.

(2) المصدر السابق نفسه، ص44.

ثانيًا: تاريخ عمل الإنسان بكل سعته بدل تاريخ سياسي أولي.

ثالثًا: ولتحقيق هذين الهدفين: العمل الجماعي بالاشتراك مع الفنون الأخرى مثل الجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد واللسانيات وعلم اجتماع السلالات الخ[1].

بشكل عام نظر الثنائي لوسيان فافر ومارك بلوخ إلى الكتابة التاريخية على أنها طرح للمشكلات الكبرى للإنسان في سياق الزمن التاريخي الطويل، وذلك بنية إخراج الكتابة التاريخية من نمطية الحدث السياسي والوقائع الضيقة حيث لم يهتم المؤرخون سوى بكل ما له ارتباط بالأحداث العسكرية من حروب ومعارك وتواريخ قيام الدول وسقوطها، دون الالتفات إلى الإنسان العادي وتاريخه العام على كل الصعد[2].

وعودًا على الفوارق بين التاريخ التقليدي والتاريخ الجديد والذي يعد مفصلًا أو جانبًا يجب أن يولى أهمية كبرى، لأن على أساس هذه الفوارق بين التاريخين سيتضح

(1) كريستوف فولف، **علم الأناسة**، المصدر السابق نفسه، ص96 - 97.

(2) ينظر: عبد العزيز العلوي الأمراني، من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد: نحو تطوير المعرفة التاريخية في الوطن العربي، على الرابط الالكتروني:
www.aljabriabed.net/n84 - 01amrani.htm.

لنا فيما بعد الصلات الجوهرية التي قامت بين التاريخ والأنثروبولوجيا في ظل التاريخ الجديد ومدرسة الحوليات التي احتضنته.

فلقد اهتم التاريخ التقليدي تقريبًا وبصورة خاصة بالأفراد، وبالفئات العليا من المجتمع، وبنخبه (الملوك ورجال الدولة وقادة الثورات) وبالوقائع (الحروب والثورات) وبالمؤسسات (السياسية والاقتصادية والدينية) التي تهيمن عليها النخب. وعلى عكس ذلك، يهتمّ التاريخ الاجتماعي (التاريخ الجديد) بالكتل الاجتماعية التي بقيت على هامش السلطة وأولئك الذين يقاسونها[1]؛ وبعبارة أخرى لقد وضحت مدرسة الحوليات الانتقادات الأساسية أو الرئيسة التي هاجمت في ضوئها المدرسة التاريخية التقليدية والتي يمكن إيرادها على النحو الآتي:

أولاً: كانت الهجومات الموجهة ضد المدرسة التاريخانية تؤاخذها على الخاصية السياسية الضيقة لبحوثها. فلقد عرفّت الحوليات نفسها على أنها مناهضة للتاريخ السياسي. فقد اقترحت توسيع حقل التاريخ الذي بعد مغادرة أرض السياسة، يحمل اهتمامات المؤرخين نحو آفاق أخرى كالطبيعة والمشاهد والسكان والديموغرافيا والمبادلات والعادات، إذ بهذه الصورة تكوّنت أنثروبولوجيا مادية وتحدد مفهوم المادية التاريخية. فمع هذا المفهوم للمادية الذي أصبح مركزيًا، حدث تحول في مصادر

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص282.

المؤرخ الذي لم يعد قادرًا على الاكتفاء بتأويل الوثائق المكتوبة التي تنتجها الدوائر السياسية، وجب عليه أن ينوّع في وثائقه ومناهجه باعتماد الإحصائيات والديموغرافيا والألسنية وعلم النفس وعلم المسكوكات وعلم الآثار.

ثانيًا: أما الهجوم الآخر الذي قامت به الحوليات هو نقدها مسألة تقديس الحدث لدى المؤرخين/التقليديين، وحيادية المؤرخ المزعومة في وجه الأحداث التي يمكن له أن ينقلها دون تدخل فيها. فعلى عكس ذلك يرى مارك بلوخ ولوسيان فافر، إذ إنهما يلحّان على ضرورة أن يتدخل المؤرخ تدخلًا نشيطًا في الوثيقة وفي الأرشيف. وكما يقول غاستون باشلار بصيغة نجدها في كلمات شبيهة في الخطاب الحولياتي: ليس هناك ما يتحرك بذاته/ لا يوجد شي معطى/ كل شي يبنى. ومن منظور الحوليات يبني المؤرخ مواد بحثه[1].

إذ بدون هذا البناء والمقاربة الإشكالية يكون المؤرخ معاقًا وعبارة عن ناسخ، وهو مهندس بلا شك ولكنه ليس عالمًا. أكّد لوسيان فافر على هذا الأمر عبر فكرة: عندما لا نعرف عمّا نبحث لا نعرف ماذا نجد. فمقاربة المؤرخ التقليدي هي إذًا مقاربة العجز و«السذاجة الذهنية» و«الكسل»، جملة من الأوصاف التي تعطي صورة عن لهجة الجدال. يلحّ لوسيان فافر على الدور الرئيس للمؤرخ، على ذاتيته الضرورية. «المعطيات؟ ولكن ليس ما يختلقه

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص87 ـ 90.

المؤرخ». «ليس الماضي الذي يولد المؤرخ، ولكن هناك المؤرخ الذي يولد التاريخ»[1].

ويرى فرانسوا دوس معقبًا على تصورات عمل الحوليات وأساليبها وتاريخها الجديد: ليس على المؤرخ أن يتجرد من ذاتيته ليزرع الشك، بل بالعكس عليه أن يقابل فرضياته بالوثائق التي جمعها. لإحراق التاريخ التقليدي؛ ستوقد الحوليات النار بجميع أنواع الخشب. لا يُعدّ دمج علماء اجتماع وعلم نفس وجغرافيين في الفريق حجة على الحداثة لمواصلة مسار تاريخ شبيه بذاته. ستتغذى الحوليات من مفاهيم ومناهج وفرضيات العلوم الاجتماعية الأخرى. وقد سعى المشروع الاستراتيجي لمارك بلوخ ولوسيان فافر باحتواء كل هذه اللغات والنظم الجديدة، وهي أدوات أساسية لربح معركة النفوذ. بدأ ذلك بنداء من أجل كسر الحدود: اخرجوا من خنادقكم إنها معاهدة تآخٍ مقترحة على بقية العلوم الإنسانية. وكما يقول فافر: «الجدران مرتفعة جدًّا حتى أنها تحجب النظر. . . . إننا نريد أن نثور ضد هذه الانقسامات المخيفة». يحدث التجمع ضد شيء ما، وفي هذه الحالة ضد المدرسة التاريخية العجوز[2].

ولقد رصد جاك لوغوف في قاموس وضعه في عام 1974 مجموعة من المفاهيم التي تعامل معها التاريخ الجديد، والتي استعارها من شتى العلوم الإنسانية مثل:

---

(1) ينظر: فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص90 ـ 91.

(2) المصدر السابق نفسه، ص91 ـ 92.

الديموغرافيا التاريخية، والتاريخ الاجتماعي، التاريخ الاقتصادي، وما يحوم حوله من مصطلحات، مثل الظرفية، والتركيبة، والأسعار، والنمو، والتقدم، والأزمة، وغيرها من المصطلحات، كما توجد فيه مفاهيم مرتبطة مباشرة بالتاريخ الجديد، مثل الحاسوب، والمثاقفة، والوسائل الذهنية، والجسد، والجنس، والأسطورة، والصورة... الخ. كما أن التاريخ الجديد أعاد تجديد دلالات مفاهيم ومصطلحات كانت سائدة في التاريخ التقليدي والتي هي من قبيل: الفن، وعلم الآثار، والتقنيات، والعلوم، والتاريخ الحضري، والتاريخ الريفي،...[1].

وفي الحقيقة إن مجمل الإجراءات المنهجية التي حاول التاريخ الجديد أن يمارسها في ظل مدرسة الحوليات إنما ترتبط بشكل أو بآخر ضمن ما أسماه «لوغوف» بـ: «التأسيس لإبحار علمي جديد»، هذا الإبحار الذي حاول روّاد التاريخ الجديد القيام به، والذي تضمن المسارات الآتية:

أولاً: تصور جديد للوثيقة: يرافقه منهج جديد لنقد هذه الوثيقة. إن الوثيقة ليست بريئة، وهذا ليس ناتجًا فقط من اختيارات المؤرخ الذي يتحكم فيه عصره وبيئته جزئيًا، فهي نتاج واعٍ أو لا واعٍ لمجتمعات الماضي التي ترغب في الوقت ذاته في فرض صورة هذا الماضي، أكثر من رغبتها في «قول الحقيقة».

ثانيًا: إعادة النظر في مفهوم الزمن: المادة الأساسية

(1) ينظر: جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص61.

للتاريخ. هنا أيضًا يجب البحث عمن كان يتحكم في الزمن وفي قياسه، وفي استعماله. يجب تحطيم فكرة الزمن الواحد المتجانس والخطي. يجب استنباط مفاهيم علمية لأزمنة متعددة لجمع تاريخي، على شاكلة الأزمنة الاجتماعية المتعددة التي حدّدها م. هالبواش «M. Halbwachs» وجورج غورفيتش. يجب إنشاء تسلسل زمني علمي جديد يحدّد تاريخ الظواهر بحسب مدة فاعليتها. وليس بزمن حدوثها. وهذا يصحّ على الظواهر المادية والروحية في الوقت ذاته.

ثالثًا: تعديل المناهج المجدية للمقارنة بحيث لا تسمح إلّا بمقارنة الأشباه. مثالًا على ذلك مسألة الفيودالية (الإقطاعية)، إذ يجب تجنب تعريف واسع يضع تسميات على واقع متباعد في الزمان والمكان، ولا ينبثق عن أنظمة تاريخية متشابهة ـ فالفيوداليات الأفريقية المزعومة ليس لها في الواقع وجه شبه مع الفيودالية الأوروبية ما بين القرن التاسع والقرن العاشر (فهذه نفسها يجب النظر إليها في مراحلها المختلفة)[1].

ثانيًا: الأنثروبولوجيا بين التمهيد والتضمين في مشروع الحوليات

مدرسة علم الاجتماع الفرنسية

لقد أثرت مدرسة علم الاجتماع الفرنسية التي يقودها

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص129 ـ 130.

دوركايم في مجلة الحوليات في بدايتها، فلم يسمح وجود جورج فريدمان ولا علاقات فرناند بروديل بجورج غيرفيتش «Georges Gurvitch» بمواصلة حوار بنّاء. ولم يجد التاريخ الجديد سهولة في التحاور مع علم اجتماع يتأرجح بين الخطاب الدوغمائي الفلسفي المجرد والمنهجية التجريبية التي تعتمد الاستجوابات التي لا تستند دائمًا إلى طرح إشكاليات صلبة. ومن ناحيتهم، لم يكن علماء الاجتماع في راحة أمام الأهداف التوسعية للتاريخ الذي لا يرون فيه كثيرًا من التجريد، وإنما خزانًا من النماذج والتجارب[1].

وفي الحقيقة إن عددًا هائلًا من المؤرخين (التقليديين والمجدديين) على حدٍّ سواء وفي ظل إعادة النظر في نظرية التطور وفكرة التقدم قد عرفوا عملية تحول الفكر التاريخي نحو مجالات أخرى خارجة عن حقله الخاص. ولقد تميّزت هذه الفترة بالعلوم الاجتماعية الجديدة: مثل: الألسنية، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، وخاصة ذلك العلم الذي يهتم بالمجتمع والذي يقف على الحدود المباشر للتاريخ، وهو علم الاجتماع، مع المدرسة الدوركهايمية[2] فقد وضع علم الاجتماع الدوركهايمي الناشئ لنفسه مطمح توحيد كل العلوم الإنسانية تحت رايته من خلال مفهوم السببية الاجتماعية. وفي هذا الصدد فإنه يهاجم قلعة التاريخ، ذلك العلم المتجذر بقوة داخل المؤسسات

(1) المصدر السابق نفسه، ص115 ـ 116.

(2) ينظر: فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص43.

الجامعية، وكانت له مجلة منذ 1897 للتعريف بأطروحاتها: السنة العلمية الاجتماعية، فإميل دوركهايم لا ينفي قيمة التاريخ الذي يعتره أساسيًا، ولكنه يغيّر من وضعيته[1].

وللمدرسة الدوركهايمية في علم الاجتماع الفرنسي والاتجاهات الأخرى حضورٌ واضح وجلي، وعلى حدّ تعبير الأستاذ متعب مناف: إن منزلة دوركهايم المؤثرة في الاجتماع الفرنسي لا تعتمد على بحوثه والمؤلفات التي نشرها فحسب، وإنما يرجع هذا المركز العلمي المرموق إلى جهوده التدريسية وإلى قدرته المتميزة في توجيه وإدارة البحوث وتنسيق عمل الباحثين ـ وانطلاقًا من مركزه محررًا للمجلة المعروفة، كتاب السنة لعلم الاجتماع (1896 ـ 1913)، فقد استقطبت حوله أفضل رجال الاجتماع في فرنسا، فضلًا عن عدد من المختصين في الحقول الأخرى كالأثنولوجيا والقانون والاقتصاد والإحصاء والتاريخ واللغات المقارنة... الخ، من الذين يهتمون بالجانب الاجتماعي لحقول اختصاصاتهم[2].

ولقد رصد أستاذنا الدكتور متعب مناف مجموعة كبرى من هؤلاء الأتباع الذين ينتمون للمدرسة الدوركهايمية والذين أثروا فيما بعد بعدد هائل من المؤرخين (كما سنأتي على ذلك لاحقًا). إذ من أهم أتباع دوركهايم ومن

(1) المصدر السابق نفسه، ص44.

(2) د. متعب مناف جاسم، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، المركز العلمي العراقي، بغداد، ط1، 2010، ص391.

الملتزمين بخطه الفكري: مارسيل موس، وجورج دافي، وبول فوكين. هذه المجموعة لم تضف إلا قليلًا في مجال التطور النظري لاجتماع دوركهايم فقد اهتم هؤلاء بالدفاع وإعادة صياغة العديد من آراء دوركهايم، وذلك للوقوف بوجه نقاد أستاذهم. فجورج دافي (George Davy)، كان عميدًا لهيئة «Faculty» للآداب في ديجون. أما بول فوكين «Paul Fauconne» الذي احتل كرسي دوركهايم في التعليم والاجتماع في السوربون عام 1921، فقد شارك دوركهايم في مقالة عن المنهجية التي حاول دوركهايم من خلالها أن يوضّح علاقة الاجتماع بالعلوم الاجتماعية الأخرى. أما أخصائيو مدرسة دوركهايم فقد كان منهم موريس هالبواش، الذي شغل ولسنوات عديدة منصب أستاذ في جامعة ستراسبورغ. ويُعدّ عمله حول الإطار الجماعي للذاكرة إسهامًا فاعلًا في مجال علم اجتماع المعرفة، وهنالك عدد آخر من المختصين في علم الاجتماع الذين تأثروا بدوركهايم. أما الآخرون الذين تأثروا بدوركهايم ومدرسته من المختصين في حقول قريبة، منهم ليفي بريل Levy - Bruhl وهو فيلسوف وضعي جديد، على الرغم من بعده عن المدرسة الدوركهايمية فإنه يتفق معها في عديد من المواقف الفكرية، إلا أن ما كتبه يمكن أن يكون موازيًا لما طورته المدرسة الدوركهايمية، وكما ضمّت هذه المدرسة شارل بلوندل «Charles Blondel» أحد أشهر علماء النفس بجامعة ستراسبورغ والذي اهتم بالعناصر الجماعية في

الحياة العقلية، وأبرز تأثر وجهة النظر الاجتماعاتية بهذا المجال[1].

ولعل تركيزنا على أهمية دوركهايم في هذا المفصل من البحث متأتي من اعتقادنا بأن دوركهايم يمثل حلقة الوصل أو الجسر المعرفي الأساس الذي امتد بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، بعبارة أخرى إن دوركهايم يعد ميراثًا علميًا مهمًا للأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين على حدٍّ سواء، وذلك لأن أهم أعماله وأبرزها إنما استقاها من المجتمعات البدائية، مثلما فعل في دراسته حول (الصور الأولية للدين) التي كانت مستمدة من بقايا بعض الجماعات الموجودة في أستراليا، فضلًا عن تصوراته وأطروحاته المهمة الأخرى في ظل سوسيولوجيا المعرفة والتي تناولت مفاهيم لها دلالاتها الأنثروبولوجية المهمة أمثال: (الزمان، المكان، والسببية... الخ) والتي تلمسنا آثارها البينة في طروحات ليفي بريل على سبيل المثال لا الحصر.

ولقد منح الدوركهايميون للمؤرخين مجالًا جديدًا للبحث، هو علم الاجتماع الديني، الذي ينظر له على أساس أنه لغة مشتركة ممكنة لتجديد يقطع علاقته بتقاليد الدراسات المدرسية الجامدة والمنفصلة عما هو اجتماعي[2] ومن جهة أخرى استهدف الدوركهايميون أيضًا الجغرافيا التي انتقدوا أحاديثها المناطقية وأملوا تعويضها بعلم تشكل

(1) ينظر: تفاصيل ذلك كله، المصدر السابق نفسه، ص392 - 397.

(2) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص46.

اجتماعي. ففي مقابل الوصف الجغرافي الذي ينطلق من التربة والمناخ يضع الدوركهايميون تحولًا يعطي الأولوية للبحث عن الأسباب التي يوجد موقعها داخل المجتمع، لذا فالجغرافيا يجب إذًا أن تتلاشى كعلم مستقل، ولكن طروحاتهم أو مطالبهم لم تصمد آنذاك أمام قوة بعض المدارس الجغرافية[1].

وكان على الدوركهايميين أن يكتفوا في فترة ما بين الحربين في باريس بأربعة كراس في السوربون وبمنصب في «كوليج دو فرانس» لمارسيل موس. إن هذه الوضعية لا تعكس مع ذلك انتشار هذه المدرسة التي لخّص وضعها سيليستان بوغليه عام 1927 بالقول إن مركزها لم يكن في أي مكان، وإن اتساع دائرتها في كل مكان بسقوطهم على ضفاف كبريات المؤسسات الجامعية، اضطر علماء الاجتماع إلى الانكفاء داخل المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، واضطروا إلى تأسيس المعهد الفرنسي لعلم الاجتماع عام 1924 والذي نجد من ضمن أعضائه الأربعين الآباء المؤسسين للسنة العلمية الاجتماعية. إن نصف الهزيمة هذا أو نصف النجاح للمدرسة الدوركهايمية كان في الأساس نشأة مجلة الحوليات سنة 1929، فقد اتبع لوسيان فيفر ومارك بلوخ برنامجًا وعلى الأخص استراتيجيا علماء الاجتماع، بالأخذ من كل شيء[2].

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص46 ـ 47.

(2) المصدر السابق نفسه، ص47 ـ 48.

وعلى الرغم من أن مدرسة الحوليات هي إحدى نتاجات المدرسة الدوركهايمية بشكل أو بآخر (استنادًا على ما تقدم وعلى ما سيأتي ذكره لاحقًا)، فإنها عدت مدرسة ثانية في علم الاجتماع بنظر بعض الباحثين. ويلاحظ على مؤسسي المدرسة الحولية أنهم يمثلون في غالبيتهم مؤرخين أساسًا ممن ينزعون إلى تحقيق التعاون الوثيق بين التاريخ والعلوم الاجتماعية ويرون في هذا التعاون تأسيسًا قويًا لدراسة المؤرخ وسلاحًا يمدّه ببصيرة نافذة عند تأمل وقائع التاريخ[1].

ولكن ما صلة المدرسة الدوركهايمية من مؤسس وأتباع بالتاريخ الجديد من جهة، وبالأنثروبولوجيا التاريخية من جهة أخرى؟ وبعبارة أخرى ما هي الدلالات والتمهيدات والتضمينات الأنثروبولوجية في التاريخ الجديد؟ وما هو مدى حضور الأنثروبولوجيا في ذلك كله؛ إذا كان الأمر يدور حول علم الاجتماع (المؤسس والأتباع) أي دوركهايم وأتباعه والمتأثرين بأطروحاته.

إن الإجابة عن ذلك كله إنما تتبين وتتضح من خلال التعامل مع أنموذجين أو مثالين لهؤلاء الأتباع الذين أوجزنا في إيرادهم فيما تقدم، ألا وهما مارسيل موس وموريس هالبوالش، التي تعد طروحاتهما كما نبيّن فيما بعد، بمثابة

(1) د. علياء شكري، علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، سلسلة **علم الاجتماع المعاصر**/ الكتاب الثامن، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، ط2، 1979م، ص40 - 41.

الجسر أو حلقة الوصل الرابطة بين الأنثروبولوجيا والحوليات من جهة، والأنثروبولوجيا والتاريخ الجديد ـ أي «الأنثروبولوجيا التاريخية» التي هي إحدى نتاجاتها الرئيسة من جهة أخرى، وهذا ما سنبينه في حديثنا عن كل عالم من هؤلاء، وعلى النحو الآتي:

مارسيل موس (1872 - 1950) «Marcel Mauss»[1]:

لقد طبع الفكر الأثنولوجي لفكر دوركهايم العقود الخمسة الأولى من القرن العشرين، وذلك على يد ابن شقيقته مارسيل موس. وبالرغم من أن هذا الأخير قد

---

(1) مارسيل موس: تلميذ دوركهايم وابن شقيقته. وقد اشترك معه في تأليف كتاب «الأشكال البدائية للتصنيف» عام 1903. وأهم مؤلفاته كتاب «الهبة Gift» (عام 1924 ـ والترجمة عام 1954)، الذي أوضح أهمية تبادل الهبة وبناءات التبادل الودي في التنظيم الاجتماعي. وكان لهذا العمل تأثيره العميق على الأنثروبولوجيا الاقتصادية، والأنثروبولوجيا الرمزية، وعلى دراسة القرابة والزواج. وقد أثّرت نظرياته في كثير من علماء الأنثروبولوجيا، مثل ليفي شتراوس. ينظر: شارلوت سيمور ـ سميث، المصدر السابق نفسه، ص666. ولقد قدم موس مجموعة من الدراسات المهمة والتي بحثت فيما بعد ضمن إطار التاريخ الجديد/ مدرسة الحوليات، من قبيل (فكرة الشخص، تقنيات الجسد، القربان، الصلاة، فكرة الموت وما تحدثه الجماعة عندما توحي بها الجماعة) لتفاصيل ذلك وما سواها من تنظيرات حول مجمل مسيرته العلمية وأعماله ينظر: بياربوزت، ميشال إيزار، **معجم الأثنولوجيا والانثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص889 ـ 892.

اعتبر دائمًا عالم اجتماع لكون كلمة «أثنولوجيا» المرادفة لـ«عرق» كانت تمثل في نظره دلالات مريبة لا يقرها، وأنه هو الذي أنشأ في إطار «مؤسسة الأثنولوجيا» في جامعة باريس أول جيل من علماء الأثنولوجيا الفرنسيين المحترفين (عام 1925). يكفي أن نذكر هنا أنه أسّس لانطلاق علم الاثنولوجيا المعاصر بإدخال بعض التعديلات على أفكار دوركهايم. وبالرغم من عدم قيامه بأية دراسة ميدانية، فإن موس ركّز دائمًا وبنجاح على الأبحاث التي سمّاها «ميدانية» من خلال الاتصال المباشر والمطول والمنهجي[1]. وكان موس أشد اهتمامًا من دوركهايم بتقنيات الجسد وبالحضارة المادية وبالترابط ما بين الاقتصاد والدين، يشهد على ذلك كتابه الشهير دراسة عن الهبة عام «1924»، واقتناعه بأن الظواهر الاجتماعية ليست مجزأة لكونها تشكل كلًّا معقدًا أو متشعبًا[2].

ولقد لعب مارسيل موس دورًا خاصًا لا يمكن أن نتجاهله أو نقلّل من شأنه في التقريب بين علم الاجتماع وعلم النفس. وقد تمثّل التعبير الظاهري عن هذا التقارب في انتخاب موس في عام 1943 لمنصب وكيل الجمعية النفسية، وقد ألقى موس في إطار تلك الجمعية محاضرة في عام 1924 بعنوان: «العلاقات الواقعية والعلمية بين علم النفس وعلم الاجتماع». وقد طالب موس في تلك

(1) فيليب لابورت ـ تولرا، جان ـ بيار فارنييه، **إثنولوجيا/ انثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص37 ـ 38.

(2) المصدر السابق نفسه، 38.

المحاضرة بدراسة «الإنسان ككل» من خلال منظور ثلاثي مستمد من الفسيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع. ذلك أننا نعيش - في رأي موس - في مجموعات من الأفعال التي تمثل توليفات فسيولوجية - سيكولوجية - سوسيولوجية في نفس الوقت، فإذا كانت الأساليب والوسائل الجسمية لها أسبابها السوسيولوجية القوية. من ناحية، فإنها تتطلب أصلًا وجود أجهزة بيولوجية فسيولوجية من ناحية أخرى وقد تساءل موس في تلك المحاضرة عن قوة وفاعلية هذا الجهاز من الناحية السيكولوجية[1].

وقد شدّد موس في نظرته للعلاقة بين علم الاجتماع وعلم النفس على المفهوم الدوركهايمي عن التصورات الجمعية. فهو اجتماعي قبل أن يكون نفسيًّا وأن الاجتماع إنما يعيد إلى علم النفس حصة أكبر من تلك التي يأخذها منه[2].

ولقد عُدّت مجمل أعماله بوصفها مبعث إلهام لعدد هائل من مؤرخي التاريخ الجديد، لاسيما بدلالاتها التي ركزت على الأبعاد النفسية من خلال تعامله مع تقنيات الجسد، وفكرة الموت، ومسألة الأضاحي والقرابين، فضلًا عن إيقاعات الزمن؛ وكل المسائل الجوهرية ذات الصلة بعمليات التبادل الاجتماعي (موضوع الهبة أنموذجًا)، فلقد

(1) د. علياء شكري، المصدر السابق نفسه، ص97 ـ 98.
(2) د. متعب مناف جاسم، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مصدر سابق، ص392.

أطلت هذه الموضوعات بحيثياتها ضمن سياق ما تعارف عليه رواد مدرسة الحوليات تحت ما اصطلح عليه بـ«تاريخ الذهنيات أو العقليات».

وينحدر تاريخ العقليات حسب مراجعات جاك لوغوف من صفة «mental» التي ترتبط بالروح «sprit» وكلمة «mens» اللاتينية. لكن النعت اللاتيني «mentalis» الذي تجهله اللاتينية الكلاسيكية، ينتمي إلى قاموس المدرسية الوسيطية. وتشير القرون الخمسة التي تفصل بين كلمتي «mental» (أواسط ق14) و«mentalite» (أواسط القرن 19) إلى استجابة الاسم لحاجيات أخرى وظرفية مغايرة. وفي اللغة الفرنسية لا تنحدر «mentalite» بصورة طبيعية من «mental»، لأن أصل الكلمة إنجليزي فقد استخرج الإنجليز منذ القرن 17 «mentality» من «mental» إنها وليدة الفلسفة الإنجليزية لهذا القرن[1].

والذهنيات «mentalites» وحسب رأي لوغوف هو مفهوم فضفاض وغامض، ومحيّر في بعض الأحيان كغيره من المفاهيم الفضفاضة الأخرى، هو المفهوم الذي أحدث أكثر من غيره حركية كبيرة في مجال التاريخ الحديث، وخلق التوازن المنشود أمام التاريخ الاقتصادي. لقد أعطت الذهنيات متنفسًا للتاريخ[2]. والذي يقابل من جهة أخرى

(1) جاك لوغوف، العقليات/ تاريخ مبهم، ترجمة: محمد حميدة، على الرابط الإلكتروني:
www.nadyelifikr.com/showthread.php?tid = 10485.

(2) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، ص120.

مفهوم «اللاوعي الجمعي» مثلما أشار فيليب أرياس؛ وكما أنه يعني «المواقف والسلوكيات» من جهة أخرى[1].

وبشكل عام فإن مفهوم الذهنية الذي أدخله لوسيان فافر في عالم المؤرخين كان غامضًا بما فيه الكفاية، ومنفتحًا بما فيه الكفاية أيضًا، ليهضم مساهمة العلوم الأخرى، ويكمن الخطر في حصره في إطار نفساني لا يتماشى مع العصر، أو في إطار تاريخ للأفكار كثيرًا ما يكون مهيّأ لاستنتاج الآليات الذهنية لفترة ما من العقائد والإنجازات الفكرية التي أنتجتها. وهنا أيضًا غزت الأنثروبولوجيا التاريخ من الأسفل، أي من خلال العبارات البسيطة والأقل صياغة للحياة الفكرية، مثل المعتقدات الشعبية والطقوس المؤثرة في الحياة اليومية أو المتشبثة بالحياة الدينية، وكذلك الثقافات ذات الحضور القليل أو المستترة، وبصورة موجزة فهي المعبر عنها بالفلكلور[2].

فتاريخ الذهنيات بناءً على ما تقدم كله وبناءً على التاريخ الاجتماعي الذي اهتمت به الحوليات إلى جانب التاريخ الاقتصادي إنما يراد به: مجموعة المواقف والسلوكيات الثقافية الظاهرة أو المستترة ضمن سياقات اللاوعي الجمعي. والتي بمجموعها تعبّر عن الجوانب

(1) المصدر السابق نفسه، مقال: التاريخ والمد الطويل ـ لميشيل فوفيل، ص160.

(2) المصدر السابق نفسه، مقال: الانثروبولوجيا التاريخية ـ ل:أندريه بورغيار، ص271 ـ 272.

المعنوية/ اللاحسية لتجربة الإنسان والجماعة ضمن بيئاتها الاجتماعية والمتجسدة في المعتقدات أو العمليات الدينية وبالعمليات الثقافية التي تعبّر عن الموروث الثقافي كما في الفلوكلور وسائر الأنشطة الثقافية الأخرى، فضلًا عن مجموعة التصورات العقلية إزاء بعض القضايا الوجودية/ الإنسانية والبيئية المتعددة.

ولكن ما هو اللاوعي الجماعي؟ من الأفضل ربما أن نقول ما لم تكن الجماعات واعية به، والجماعي هو مشترك المجتمع في فترة ما من تاريخه. إن غير الواعي هو ما كان غير مشعور به أو مشعورًا به بصورة منقوصة من طرف معاصريه لأنه جزء من الطبيعة، من أفكار مسبقة أو أفكار في الخيال، وأماكن مشتركة وأعراف متفق عليها، وقيم أخلاقية وانضباطات وممنوعات، ومقولات مقبولة مفروضة أو مرفوضة من العواطف، وجملة من التهيؤات[1].

ولو حاولنا تبيان أسس أو جذور مسألة الاهتمام بالذهنيات لدى رواد مدرسة الحوليات، فإننا سنجد أن مارك بلوخر ولوسيان فافر قد حازا، في إطار مشروعهما الاحتوائي، على منطقة أخرى من مناطق المعرفة تلك التي نسميها دراسة الذهنيات والتي أتت من علوم غريبة عن التاريخ: الأثنولوجيا وخاصة علم النفس، وقد استخدم لوسيان فافر على هذا الصعيد أعمال صديقه وزميله في دار

(1) المصدر السابق نفسه، مقال: تاريخ الذهنيات ـ لـ: فيليب أرياس، ص310.

المعلمين، شارل بلونديل «المتأثر بالمدرسة الدوركهايمية». استعمل هذا الأخير بالفعل، مفهوم الذهنية البدائية منذ عام 1926 التي كانت آنذاك حاضرة عند لوسيان ليفي برول «المتأثر بالمدرسة الدوركهايمية كذلك» عام 1910. إن هذا التطعيم العلمي الجديد الذي سمح بأن يتكون تاريخ نفسي أصبح ممكنًا نتيجة لفقر اختصاص علم النفس الذي يتنازعه ميله للممارسة العملية ونشاطه النظري، لكنه لم ينل صدى كبيرًا مباشرة، لو لم يحدث هذا التوجه في أعمال مارك بلوخ ولوسيان فافر[1].

وتبقى أعمال مؤسسي الحوليات موسومة باهتمام شديد لاستقراء العالم الذهني؛ وتغذى هذا الاهتمام من منبعين: من علم النفس الذي كان تأثيره هامًّا بنوع خاص لدى المؤرخين في تلك الفترة، الذين كانوا يرغبون في تجديد عملهم، وكما يشير أحد أستاذتهم المهمين (هنري بيير): «أن التاريخ في مجمله هو علم النفس بالذات أنه ولادة وتطور النفسانية»؛ لكنه تغذى أيضًا من علم الاجتماع الدوركهايمي «الذي أشرنا إليه مسبقًا». إن هذا الإلهام المزدوج أثّر في مديري الحوليات بصورة مختلفة. كان لوسيان فافر أكثر ميلًا إلى الاهتمامات النفسية الخالصة وإلى مقارنة الفرد بالعالم الذهني الذي يتدخل فيه، ففتح بذلك ثغرة حاسمة في تاريخ الأفكار التقليدي بوضعه عمل

(1) فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت**، مصدر سابق، ص129 - 130.

المؤرخ في مستوى التمفصل بين الأثر والظروف الاجتماعية والذهنية التي صنعته[1].

لقد كان علم النفس إذًا هو الملهم الكبير للوسيان فافر الذي ينادي بتاريخ العواطف والحب والموت والعطف والقسوة والفرح والخوف. . . ولكنه يوضح أن هذا التاريخ يجب أن يكون ضمن دراسة شاملة للحضارة، ويجب أن لا يكون مقتلعًا من جذوره كموضوع معزول عن سياقه مندمج في التعميمات التاريخية الكبرى أو تلك التي تتعلق بالطبيعة البشرية وحسب ما يقول: «عندما أقول: إننا لا نملك تاريخًا للحب وللفرح، فافهموا من ذلك أنني لا أدعو إلى دراسة عن الحب أو الفرح عبر كل الأزمنة والعصور ومن خلال كل الحضارات». وعلم النفس يتناول إذًا كمادة للمؤرخ، يجب أن يندرج ضمن تحليل الحضارات التي لا ينفصل عنها. يعبّر الثنائي فرد/ مجتمع عن نفسه في قلب إشكالية لوسيان فافر على النحو التالي وحسب ما يقول: «ليس الفرد أبدًا إلّا ما يسمح به عصره ومحيطه الاجتماعي»[2].

وعلم النفس الاستيعادي (المستعيد للماضي) أو علم النفس التاريخي، يرمي إلى إعادة بناء الأطر الذهنية للعصور الماضية، وإحداث قطيعة مع مفهوم لطبيعة إنسانية لا زمنية، ثابتة، وكذلك مع كل مفارقة تاريخية، أي أن هذا الميل الطبيعي الذي يدفعنا إلى إسقاط مقولات تفكيرنا وشعورنا

---

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص130.

(2) المصدر السابق نفسه، ص132 ـ 133.

ولغتنا على مجتمعات لا معنى لهذه المقولات فيها، أو ليس لها المعنى ذاته[1].

ومن الواضح أن طريقة تعامل رواد مدرسة الحوليات مع الذهنيات إنما انطلقت من رؤية شمولية/ كلية لا تجزّىء الحوادث التاريخية ولا الظواهر الثقافية المتصلة بها عن ارتباطاتها (البيئية/الحضارية) العامة التي أسهمت في توليدها وصياغتها، ولعل هذه المقاربة للمسائل الذهنية إنما هي نتاج تأثرهم بأطروحات الأثنولوجيين من جهة وعلماء النفس من جهة أخرى، فضلًا عن أطروحات مارسيل موس التي تؤكد على أهمية دراسة الأحداث الاجتماعية والذهنية عبر شمولية ـ متكاملة ـ تحقق الاندماج بين الأثنولوجيا والتاريخ وذلك لأن متبناه الفكري الرئيسي هو: بأن الظواهر الاجتماعية ليست مجزأة لأنها تشكل كلًّا معقدًا ومتشعبًا.

ولو أخذنا على سبيل المثال بعض أطروحات مارسيل موس وقابلناها أو قاربناها مع بعض أطروحات مؤرخي مدرسة الحوليات، سنجد مجالًا رحبًا للمماثلة وللتأثر العميق لهؤلاء المؤرخين بأطروحات المدرسة الأثنولوجية التي طوّرت فيما بعد على أيدي ليفي ستروس.

ففي مقالة الهبة التي كتبها موس والتي توقف من خلالها عند الانتشار العالمي للأخبار التي تتحدث عن ضرورة تقديم الهدايا وتلقيها، وإعطاء هبة مقابل هبة، إذ انطلاقًا من تلك الأحداث الموثقة في كل المجتمعات نشر

(1) المصدر السابق نفسه، ص133.

عامي 1923 ـ 1924 في المجلة السوسيولوجية السنوية (مقالة في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة)، وانطلاقًا من تأثره بأستاذه دوركهايم، فلقد كان موضوع الهبة من المواضيع الإلزامية/ القهرية الواجب على الأفراد الالتزام بها، ولقد نفذ للموضوع من مجموعة من التساؤلات لأجل معرفة المرجعيات التي استندت إليها الهبة قائلًا: ما هي القاعدة القانونية والنفعية في المجتمعات المتأخرة أو القديمة، التي تفرض المبدأ القائل بأن الهبة التي تقبل لا بدّ أن ترد؟ ما هي القوة التي تتضمنها الأشياء المهداة كي ترد؟ هذا هو المشكل الذي سننكب على دراسته[1].

ولقد كانت الوثائق هي إحدى الأدوات المنهجية التي استعان بها موس في بحثه حول «الهبة»، وبتفصيل أكثر نلجأ إلى تعبيره عن المنهج الذي استعان به إذ قال: «لقد اتبعنا في بحثنا منهجًا مقارنًا دقيقًا، وكما هو الحال دائمًا، لم نتطرق إلى موضوعنا إلا انطلاقًا من مجالات جغرافية ـ ثقافية محددة ومختارة: بولينيزيا (Polynesie) وميلانيزيا (melanesie)، وشمال الغرب الأميركي، وكذلك بعض التقاليد القانونية العريقة. إضافة إلى ذلك، لم نختر بطبيعة الحال إلا المدونات القانونية، التي بفضل الوثائق والأعمال

---

(1) مارسيل موس، **بحث في الهبة/ شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة**، ترجمة: المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص35.

الخاصة بفقه اللغات استطعنا الولوج من خلالها إلى وعي المجتمعات بذاتها، فالأمر يتعلق هنا بالكلمات والأفكار، وقد ضيق هذا من حيّز المقارنات التي أجريناها»[1].

ولكي يفهم موس عمليات التبادل الاقتصادية والقانونية في المجتمعات التي درسها بحيث يغطي ضمن سياقاتها مسألة «الهبة»، فإنه لجأ إلى صياغة نظام يعبر عن مجمل هذه العمليات أطلق عليه «نظام الخدمات الكلية» والذي يقصد به موس هو أنه لا يمكننا أبدًا: أن نرصد - إن صحّ التعبير - وجود تبادل بسيط للممتلكات وللثروات وللمنتوجات من خلال أعمال بيع وشراء تتمّ بين أفراد. إذ إن الذين يلزمون بعضهم بعضًا خلال عمليات التبادل وإبرام العقود ليسوا أفرادًا بل مجموعات، والأشخاص الذين يحضرون عمليات إبرام العقود يمثلون شخصيات معنوية: إنها عشائر وقبائل وعائلات تتواجه وتتعارض في الميدان بشكل جماعي أو عن طريق رؤسائها أو بالطريقتين معًا»[2] وهذا هو بالنسبة له الوجه الاقتصادي الذي تمّ رصده، ولكن يبقى بالنسبة له الوجه المعنوي الذي يغطي مجمل عمليات التبادل الاجتماعي الحاصلة، والسوق لا يحتاج إلّا جزءًا ضئيلًا منها حسب رأيه.

إذ نجد موس يقول حول ذلك: ومن ناحية أخرى، لا يتبادل هؤلاء أملاكًا وثروات فقط، كالأثاث والعقارات

(1) المصدر السابق نفسه، ص37.

(2) المصدر السابق نفسه، ص39.

والأشياء النافعة اقتصاديًّا، فما يتبادلونه هو قبل كل شيء مجاملات ومآدب وطقوس وخدمات عسكرية ونساء وأطفال ورقصات وحفلات ومعارض، حيث لا يحتل السوق إلا فترة زمنية محددة، وحيث لا يمثل انتقال الثروات إلا بندًا من بنود عقد أكثر شمولية واستمرارًا. وأخيرًا، وعلى الرغم من أن هذه الخدمات والخدمات المضادة تجري طوعًا وتأخذ شكل الخدمات والهدايا، فإنها في الواقع تأخذ طابعًا إلزاميًّا يكاد يخضع لمنطق الحرب الخاصة أو العامة[1].

وإذا كانت العملية مثقلة على المعطي لأنها تلزمه بالعطاء، فإن المتلقي يكون هو الآخر ملزمًا بتقبل الهبة أيًّا كانت؛ ولعله قد تحدث عملية كسر للقواعد تلك، إلا أن ذلك يعني خلق أجواء قاتمة خطيرة من العلاقات قد تعني الحرب والتي هي ذروة العداء الذي يستحكم بين الأفراد والجماعات جرّاء عدم عمليات التبادل تلك.

فالخدمة الكلية لا تتضمن إلزامية الرد على الهدايا المقبولة وحسب، بل تفترض أيضًا نوعين آخرين من الإلزام: إلزامية تقديم الهدية من ناحية أولى، وإلزامية قبولها من ناحية ثانية[2]. ويمكننا أن نجد بسهولة عددًا كبيرًا من الوقائع تتعلق بإلزامية قبول الهدية، ذلك أن العشيرة والعائلة والرفقة والضيوف ليسوا أحرارًا في عدم

(1) المصدر السابق نفسه، ص40.
(2) المصدر السابق نفسه، ص57.

مطالبتهم بالضيافة وعدم قبولهم للهدايا، وعدم التبادل التجاري، وفي عدم إبرام عقود التحالف عن طريق المصاهرة وروابط الدم[1]، فرفض تقديم الهبات والإهمال في دعوة الضيوف، مثلهما مثل الامتناع عن الأخذ، وهو بمثابة إعلان حرب، إنه يعني رفض التحالف والمشاركة[2].

ومسألة الهبة تلك، تدخل ضمن حيثيات الذهنية/ الثقافية وتاريخ الذهنيات بشكل مجمل، بوصفها مسألة تدخل في حيّز الاستعداد والموقف والسلوك في الوقت ذاته لأنها تعبّر عن منظومة ثقافية/ اجتماعية مترسخة في اللاوعي الجمعي، وبشتى تصنيفاتها التي أشار إليها موس آنفًا؛ ولعل بعض هذه التصنيفات تتداخل فيما بينها في ظل مسألة الهبة بحيث يصبح الديني والاقتصادي شيئًا واحدًا، وكما يتضح لنا ذلك عبر بعض أعمال جورج دوبي أحد مؤرخي الحوليات أو التاريخ الجديد.

لقد بحث هذا الأخير في المعنى الذي كان يعطيه المعاصرون في ذلك الوقت للجباية أو المبادلات التي نضعها اليوم في الحقل الاقتصادي. فعنوان فصل أحد أعماله معبر: وهو «المواقف الذهنية»، وهو يتعلق بما نسميه الضرائب. إنه يقربه من الهبة كما يحلّلها موس وعلماء الأنثروبولوجيا في المجتمعات البدائية. إذ «الهبات» كانت تقدم للحاكم الذي يرى فيه كل فرد الواسطة الطبيعية

(1) المصدر السابق نفسه، ص58.

(2) المصدر السابق نفسه، ص58 ـ 59.

بين الشعب بأسره وقوى الغيب: إنه يضمن الرخاء للجميع ويعد بأرض خصبة ومحصول هام ونهاية الطواعين؟ هكذا كان الأمر في العصر الوسيط المتقدم؛ ولكن في القرن الثاني عشر، على الرغم من التغيرات الحاصلة فقد كان هذا النظام مختلفًا عن اقتصاد السوق الحديث والمعاصر: يبدو الواقع الاقتصادي بالنسبة إلى هؤلاء، وبالنسبة إلى أسلافهم القدامى أمرًا ثانويًا، إنه ظاهرة عرضية. إن البنى الحقيقية هي بنى روحية تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة[1].

ولا يخرج عن هذا الإطار مسألة المواريث المشرعة دينيًا وقانونيًا، والتي تعد جسرًا حقيقيًّا بين عالم الأموات والأحياء ضمن قواعد متفق عليها اجتماعيًا، وعلى حد قول المفكر فيليب أرياس: لقد بُني نظام تبادلي شاسع ومعقد بين عالم ما قبل الموت وما بعده، يصل عبر قناة الوصية إلى إعادة توزيع الثروات التي يمكن أن تبلغ درجة الإهدار، وهو ما يحيّر إنسان اليوم الذي لا يستطيع فهم ذلك من دون إعادة تركيب، بفعل كثرة الاغتراب، لمجموعة واضحة من عناصر الذهنية[2].

وعبر التاريخ وفي ظل مسألة الهبة وتبادلها - واستهلاكها كان الفقراء والأغنياء يشركون وعلى حدٍّ سواء في إجراءات الهبات وما يتصل بها دون الالتفات لاسيما من قبل الفقراء إلى ضغوطها المادية الشديدة.

(1) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، مقالة، تاريخ الذهنيات لـ: فيليب أرياس، ص294.

(2) المصدر السابق نفسه، ص294.

لقد كان الميل للإنفاق غير الضروري والمحموم قاسمًا مشتركًا بين الأغنياء والفقراء ففي أيام الأعياد يبدد هؤلاء بصورة بدائية مرابيحهم الهزيلة وثراء الأعيان بقول جورج دوبي: «في هذا العالم الشديد الفقر لا يجهل العمال الأكثر حاجة أن الأعياد التي تهدف من خلال التحطيم الجماعي والسريع والمرح للثروات في إطار حرمان كوني، ترمي إلى بعث دوري للأخوة وتستجلب رحمة القوة الغيبية»[1].

وفي هذا الأمر لاحظ موس «Mauss»، ليس الناس فقط هم الذين يكونون منخرطين في عملية التبادل، بل الله والكائنات غير المنظورة أيضًا: «تكون هناك لتقدم أو تعطي أشياء كثيرة أو كبيرة في مقابل شيء صغير»، إن التبادل الرمزي يكون محوريًا لبناء الكون بمعنى أنه ينظم العلاقة بين كيانات وكائنات بشرية وغير بشرية، والفشل في تحقيق التبادل الرمزي للهبة أو المشاركة يُعدّ انتهاكًا للنظام المؤسس للعالم أو الكون[2].

وعلى العموم إننا سنرجئ الحديث عن بقية المواضيع التي اهتم بها مارسيل موس إلى الفصل القادم، لكونها ستدخل بشكل أو بآخر ضمن سياقات أنثروبولوجيا الجسد، تلك السياقات وما سواها والتي احتلت مكانة مهمة في الأنثروبولوجيا التاريخية.

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص294 ـ 295.

(2) ينظر: مارسيل موس، **بحث في الهبة**، مصدر سابق، ص66 ـ 70.

موريس هالبواش[1] «Maurice Halbwachs» (1877 - 1945):

إن العمل النظري الرئيس ضمن أعمال هالبواش هو

---

(1) ولد موريس هالبواش في مدينة ريمس «Reims» عام 1877 وهو نجل لمعلم بمنطقة الإلزاس التي ضمّت إلى فرنسا عام 1871. درس هالبواش بمدرسة ليسيه هنري الرابع Henri IV بباريس حيث اكتشف ولعه وشغفه بدراسة الفلسفة خصوصًا لدى هنري برجسون، لكن الدراسة التي قام بها عن ليبنتز بين عام 1901 و1905، أبعدته عن النزعة البسيكولوجية لمعلمه الأول وجعلته يتجه مع اهتمام شديد الحيوية بالفحص التجريبي والتحليل الكمي نحو العلوم الاجتماعية. سافر إلى ألمانيا للبحث في الأعمال غير المنشورة لليبنتز ولقد أتاح له ذلك أن يعتاد على التعامل مع الفكر الاجتماعي، ماكس فيبر، جورج زيمل، وكذلك أعمال المفكرين الماركسيين. ناقش أطروحته للدكتوراه عام 1909 وكان موضوعها «نزع الملكية وأسعار الأراضي في باريس (1860 - 1900)» وفرض نفسه بفضل هذا العمل على آليات المضاربة العقارية والمالية باعتباره خبيرًا متخصصًا في علم الاجتماع الاقتصادي والمؤسس الفعلي لعلم الاجتماع الشكلي الذي صاغ دوركهايم فكرته الطموحة. عمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة ستراسبورغ بدءًا من عام 1919، كما عُيِّن بجامعة السوربون في عام 1935. جسد هالبواش مشروعه السوسيولوجي بالتركيز على استبيانات ودراسات إحصائية واسعة (في مجالات علم الاجتماع المديني، علم اجتماع الاستهلاك وسيكولوجيا الطبقات الاجتماعية). انضم منذ عام 1905 إلى جماعة الدوركهايميين التي قدّمه إليها ف. زيميانـد «F.Simiand»، كما فرض نفسه بعد ذلك على العديد =

«الأطر الاجتماعية للذاكرة». ومؤداه: أن الذاكرة الفردية عبارة عن وظيفة اجتماعية. وهي تخضع «للإطار الاجتماعي للذاكرة» وينطلق هالبواش في موقفه هذا من افتقاد الذاكرة في الحلم وعند الطفل الصغير. فالفرد مستعينًا بإطار الذاكرة الاجتماعية. ولذلك يكون من الصعب علينا بل من أكثر الأمور صعوبة أن نستعيد تلك الذكريات التي لا تتصل إلّا بنا فقط، ولا تتعلق إلّا بأكثر الأمور خصوصية ويصيبنا الخلط أو الارتباك لأن الذكرى تنشأ عن تأثير عدد من الأفكار الاجتماعية المتداخلة والمتشابكة[1]. فإننا نقوم بتنظيمها وتنسيقها تبعًا لذكريات أخرى، نحن ننظمها وفقًا لكل أنواع المواقف المرجعية التي حصلنا عليها من البيئة المحيطة بنا. من هنا فإن عمل الذاكرة لا ينحصر في عملية يقوم بها الوعي

= من الجبهات باعتباره مجددًا للفكر الدوركهايمي الذي قام بمراجعة افتراضاته (كما في أسباب الانتحار الذي ظهر عام 1930) كذلك فقد نشر بعضًا من استبصارات وتطلعات دوركهايم الكبرى: من هنا كان مفهوم «التيار الاجتماعي» الذي أتاح له في كتاب: «الأطر الاجتماعية للذاكرة» 1925 ثم في كتاب المورفولوجيا الاجتماعية «1938» الذي كتب بمنهج يغطي مسألة التفاعلات بين الفرد والجماعات الاجتماعية. نقلًا عن: دانييل هيرفيه ـ ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ت: درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ع (804)، القاهرة، ط1، 2005، ص256 ـ 257.

(1) د. علياء شكري، **علم الاجتماع الفرنسي**، المصدر السابق نفسه، ص95 ـ 96.

الفردي وحده. حتى يمكن للذاكرة أن تقوم بعملها، فإن ذلك يتطلب: وسطًا طبيعيًا واجتماعيًا منظمًا، متناسقًا نعرف في كل لحظة شكله العام واتجاهاته الكبرى. عندما نقوم بعمليات تفكيك وإعادة تركيب، عبر نشاط عقلاني مكثف، تقوم الصور التي تحضرنا بتنظيم خبرتنا الخاصة مع خبرات وأعمال أعضاء الجماعة التي ننتمي إليها. من هنا فإننا نتلقى من ذلك كله التأكيد على ذكرياتنا الخاصة[1].

في بعض الحالات، تؤمّن الشهادة المباشرة المقدمة من شهود آخرين هذه الصلاحية. في أغلب الأحيان، تطلق المرجعيات المشتركة داخل الجماعة وتوجه وتنشّط عملنا الخاص المتعلق بالذاكرة، حتى لو كان ذا صبغة حميمة جدًا: كل ذاكرة مهما كانت شخصية، حتى تلك التي تتعلق بأحداث نحن فقط الذين شهدناها، وحتى تلك المتعلقة بالأفكار والمشاعر غير المعبّر عنها، هي ذاكرة ذات علاقة مع مجموعة، من التعريفات التي يمتلكها الكثيرون غيرنا، علاقة مع أشخاص، مع جماعات، مع أماكن، مع تواريخ، مع كلمات وأشكال من اللغة، وكذلك مع طرق للفهم وأفكار، أي مع كل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التي تشكلها أو التي نشكل جزءًا منها[2].

وبالتالي فإن الذاكرة الفردية هي نتاج البيئة

(1) دانييل هيرفيه، ليجيه، جان بول ويلام، المصدر السابق نفسه، ص261.

(2) المصدر السابق نفسه، ص261.

الاجتماعية فهي التي تحدّد معالمها الرئيسة، وذلك لصلة جملة الحوادث أو تلك الذكريات بالجماعة التي أسهمت في إيجادها وبالتالي حددت مكانها وزمانها، فذاكرتنا الفردية هي موصولة ومرتبطة بالذاكرات الفردية الأخرى من جهة، ومشكّلة ضمن محددات اجتماعية ـ واضحة الملامح ضمن إطار الجماعة من جهة أخرى؛ فمن الواضح إذن أن ذكرياتنا الخاصة إنما هي ذكريات مصاغة بشكل جمعي، فتاريخنا الفردي أيًا كان هو تاريخ جماعي في الوقت ذاته.

وتتكون «الأطر الجمعية» للذاكرة من كل هذه العناصر التي تنشط وتنظم الذاكرة الفردية والتي تسمح بدقة متزايدة: بتحديد ذلك الذي لم يكن إلا مجرد الشكل أو الإطار الفارغ لحدث قديم. وهذه المواقف المرجعية في الزمان والمكان هي: تعريفات تاريخية ـ جغرافية، تراجم لسير وشخصيات، مواقف سياسية، معطيات من الخبرة العامة وطريقة شائعة في النظر إلى الأشياء[1].

ويذكر هالبواش في كتابه: «الأطر الاجتماعية للذاكرة»: إن الجماعة هي التي تحمل المرجعيات الشرعية والمشتركة «للأطر» هي جماعة محددة ومجسدة دائمًا. هذه الجماعة هي جماعة «قادرة على التذكر». بالنسبة لهالبواش هذه الصيغة ليست مجازية بأي حال: الجماعات الإنسانية ـ العائلية، الجماعة الدينية، الطبقة الاجتماعية وكل تجمع

(1) المصدر السابق نفسه، ص262.

إنساني حرّ ـ تكوّن ذاكرة خاصة بها وذلك وفقًا للطبيعة الخاصة للعلات التي تربط بينها[1].

ولكن ما هي الصلة بين الذاكرة الجمعية والتاريخ؟ وما موقع الأنثروبولوجيا في ظل موضوع «الموروث الثقافي» أو ما نستطيع تسميته «استعادة التاريخ»؟ وما هو دور التاريخ الجديد في دراسة الذاكرة الجمعية؟ وما هو موقع هذه الذاكرة في ظل ما يُسمّى «صناعة التاريخ»؟ ولماذا الذاكرة الجمعية تعبّر في الوقت نفسه عن مسألة الهوية؟ فهل الذاكرة هي التي تصنع الهوية؟ ولماذا تعبّر بعض التنظيمات الاجتماعية/ التاريخية عن هويات متباينة فيما بينها وحسب نوع ذلك التنظيم أو هذا؟ هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها، فيما يلي، مركّزين في الوقت ذاته على أهمية ملامح الأنثروبولوجيا التاريخية ـ المتشكلة ـ في ظل كافة هذه العمليات الثقافية/ الأصل والمتداخلة فيما بينها في ظل ميدان المعرفة التاريخية الناتجة عن كافة العمليات الاجتماعية.

الإجماع موجود على الاعتراف أن الذاكرة إعادة بناء للماضي ينتقل من القوة إلى الفعل باستمرار أكثر مما هي إعادة أمينة لهذا الماضي: فالذاكرة إطار في الواقع أكثر مما هي محتوى، رهان جاهز دائمًا، مجموعة من الاستراتيجيات، موجود قائم تكمن قيمته فيما نصنع به أكثر مما تكمن فيما هو عليه. والفكرة التي مفادها أن التجارب

(1) المصدر السابق نفسه، ص263 ـ 264.

الماضية ستكون مستظهرة محفوظة وتُستعاد بتمامها، فكرة تظهر أنها «لا يمكن الدفاع عنها»[1].

فاستعادة الذاكرة الجمعية هي عملية استعادة للتاريخ، لأنها وليدة مرحلة تاريخية لها خصائصها الثقافية/ السياسية/ الاقتصادية/ الدينية/ الاجتماعية الخاصة به، لأنها تعبّر عن مجمل الخصائص التي كانت تمتلكها «الأطر الاجتماعية» التي حدّدها سابقًا «هالبواش»، وفي ظل جملة من التحديات الواقعية التي يمرّ بها مجتمعًا ما، وفي ظل أزمة الهوية التي تتعرض إلى صدمات وضغوط مجتمعية معينة، مما يدفع بالمجتمع نحو «الذاكرة» بوصفها الوعاء المجتمعي لتلك الهوية المعاصرة، فبين تاريخ (الذاكرة) والواقع المباشر (الهوية) يُعاد بناء التاريخ. وبعبارة أخرى وعلى حدّ تعبيرات جويل كاندو: الاتجاه نحو الذاكرة لدى مجتمعات عديدة حديثة يجد منشأه من أزمة النظام التاريخي الحديث، وفي إمحاء الصور وضعف الهويات. فالبحث عن الذاكرة يعتبر عندئذ جوابًا عن هويات أصابها الضرر وفقدت توازنها، جوابًا يقدم على أن يحتمل مستقبلًا غير متعين أثقال ماضٍ يمكن تحديد معالمه[2].

ولعل التاريخ الجديد بيّن منهجيته الجديدة واهتماماته المتنوعة والمخالفة لما سار عليه المؤرخون التقليديون، إذ يرى جاك لوغوف وعبر الاستناد إلى بعض أطروحات

---

(1) جويل كاندو، **الذاكرة والهوية**، ت: وجيه أسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2009، ص3 ـ 4.

(2) المصدر السابق نفسه، ص4.

لوسيان فافر: أنه يجب على التاريخ الجديد أن يجيب على الأقل على البعض من تساؤلات عصرنا. لقد صرّح فافر منذ سنة 1946 مؤكدًا: «إن صناعة التاريخ، معنى وأينما استطاع التاريخ، وهو الوحيد القادر على ذلك، تمكننا من العيش في ظل مشاعر مختلفة عن مشاعر الخوف في عالم يميّزه عدم الاستقرار النهائي». ثم يزيد موضحًا: «أينما استطاع التاريخ الجديد لأنه الأقدر» فهل هناك (وحسب رأيه) أفضل من التاريخ الجديد للإجابة عن تساؤلات الإنسان، الإنسان العادي، وتوفير ما يبحث عنه من المعلومات في عصر تتبدل فيه الذاكرة الجماعية ويتسارع فيه نسق الأحداث التاريخية، وحيث يرغب المرء في الفرار من أزمة «يتم الماضي» ومن «الانبتات»، ويبحث الناس بحماس عن هويتهم بتجميع الموروث وحفظه، وتكوين بنوك معلومات للماضي كما للحاضر، ويسعى الإنسان الخائف إلى التحكم في التاريخ خوفًا من أن يتجاوزه؟ ولأن هذا التاريخ يحتضن الإنسان على مرّ العصور، وينيره حول الثوابت والمتغيرات، ويحقق له التوازن بين ما هو مادي وما هو روحي، وبين ما هو اقتصادي وما هو ذهني، فهو يمنحه الاختيار ولا يفرضه عليه[1].

وعلى الرغم من ذلك، إلا أن بول ريكور يعتقد أن الذاكرة التي يتحدث عنها هالبواش قد كسرها التاريخ عبر سماته التي تتقاطع مع الذاكرة. إذ يوجد هناك سمتان

(1) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، (مقالة تحت نفس العنوان)، مصدر سابق، ص124.

مميزتان للتاريخ تعتدان غير قابلتين للاختزال. فاستمرارية الذاكرة الحية تقابلها أولًا القطيعة التي تدخلها عملية التحقيب الخاصة بالمعرفة التاريخية، هذه القطيعة تشير إلى الطابع الذي مرّ وانتهى وأُلغي وانتهى للماضي وكما يقول هالبواش في كتابه (الذاكرة الجمعية): في التاريخ يخالجنا انطباع أنه بين حقبة وأخرى كل شي يتجدد. وهكذا فإن التاريخ يهتم قبل كل شيء بالاختلافات والتعارضات. يعود إذن إلى الذاكرة الجماعية، وبشكل خاص بمناسبة الانقلابات الكبرى، أن تدعم المؤسسات الاجتماعية الجديدة: بكل ما يمكن أخذه من التقاليد (الذاكرة الجمعية) أما السمة المميزة الثانية: هناك عدة ذاكرات جماعية. في المقابل، فإن «التاريخ واحد، ويمكننا أن نقول ليس هناك سوى تاريخ واحد» (الذاكرة الجمعية). بالطبع، إن الأمة تظل المرجعية الرئيسية للذاكرة التاريخية وسيستمر البحث التاريخي في التمييز بين تاريخ فرنسا وبين تاريخ ألمانيا وبين تاريخ إيطاليا[1].

وفي هذه السياقات نجد أن لوغوف قد ميّز بين نوعين من التاريخ، تاريخ الذاكرة الجماعية وتاريخ المؤرخين. الأولى تبدو، كما يقول، أسطورية بشكل أساسي، مشوهة، تخلط الأزمنة، لكنها على كل حال هي حالة المعيش

(1) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ت: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص581.

للعلاقة التي لا تنتهي بين الماضي والحاضر. ومهما يكن، فإنه من المرغوب به أن يقوم الخبر التاريخي الذي ينتجه المؤرخون المحترفون. . . بتصحيح التاريخ التقليدي المغلوط. إن التاريخ يضيء الذاكرة، ويساعدها على تصحيح أخطائها[1].

وبالتأكيد يوجد هنالك فوارق كبرى بين استعادة التاريخ أي استعادة «الذاكرات الإنسانية» عبر منهجية ورؤى على التاريخ الجديد - أي الطريقة الممنهجة - وبين استعادته عبر العمليات الاجتماعية من تعبير اجتماعي ونحوها والتي تقوم بعملية نقل مضامين الذاكرة إلى الأجيال المتعاقبة. وبحسب قول جويل كاندو: وإذا كان الإنسان ليس «إنسانًا مجردًا» بل موجودًا اجتماعيًا، وإذا كان قادرًا على أن يتحدى مليونًا أو مليونين من العصبونات التي يفقدها يوميًّا منذ سن الثلاثين من عمره، فلذلك لأن النقل المستمر للمعارف بين الأجيال الجنس، الجماعات، الخ، يتيح له أن يتعلم طوال حياته ويقدم في الوقت نفسه على أن يشبع غريزته المعرفية. وانطلاقًا من هذا التعلم - تكييف الحاضر مع المستقبل، تكييف منظم بدءًا من إعادة الماضي - سيبني الإنسان «هويته»، في بعدها الذاكري البدئي على وجه الخصوص[2].

فالنقل موجود بالتالي في كل مقاربة أنثروبولوجية

---

(1) د. عبد السلام أقلمون، **الرواية والتاريخ**، مصدر سابق، ص34.

(2) جويل كاندو، **الذاكرة والهوية**، مصدر سابق، ص134.

للذاكرة. وما الفائدة من الذاكرة لولاه؟ ويلخص لويس جان كالفيه في كتابه: (الموروث الشفاهي)، رهانات النقل الاجتماعي بأربعة أسئلة: ماذا نحفظ؟ وكيف نحفظ؟ ولمن نحفظ؟ وكيف ننقل؟ ويمكننا أن نضيف سؤالًا خامسًا: لماذا ننقل؟ وإذا كان الحفظ في الذاكرة يستخدم للنقل، فهل الأولوية للمحتوى المنقول أم للرابطة الاجتماعية التي ينسجها النقل؟ أليست التربية والمتاحف والفن، في نهاية المطاف، ضروبًا من مسرحة النقل تنشد أن تدخل في الذاكرة ذلك الاعتقاد بالهيئة الاجتماعية في تأييدها الخاص، والإيمان بجذور مشتركة ومصير مشترك، أي الوعي بالهوية، أكثر مما تنشد أن تنقل ضربًا من الذاكرة؟ ومن المؤكد، أيًا كان الجواب عن هذا السؤال، أن أي شيء لن يكون ممكنًا دون توسع الذاكرة الإنسانية[1].

البنيوية وتاريخ البنى/ ليفي شتراوس وفرناند بروديل وجهًا لوجه:

وإذا كان يجب أن نؤرخ لميلاد البنيوية، فإن ذلك يكون سنة 1916، من دون شك بعد أن نشر تلامذة فرديناند دوسوسير كتاب أستاذهم: دروس حول الألسنية العامة، وقد نتج على أثر ذلك تطور نشاط حلقات الألسنية في ما بين الحربين في براغ، وكوبنهاغن، تحت تأثير أعمال تروبيتسكوي وجاكوبسن من ناحية وأعمال هايلمسلاف من

(1) المصدر السابق نفسه، ص135.

ناحية أخرى. ثم بعد ذلك اقتحمت البنيوية تاريخ الأديان من خلال أبحاث جورج دوميزيل «Georges Dumezil»، ولكنها لم تدخل عالم الأنثروبولوجيا إلا بصورة متأخرة بسبب الحرب، وذلك بعد نشر كتاب كلود ليفي شتراوس: البنى الأولية للقرابة سنة 1949. إلا أن النقاشات حول هذا التيار الجديد، وحول دوره، لم تتطور إلا في أواخر الخمسينات بعد أن نشر المؤلف نفسه كتاب: الأنثوبولوجيا البنيوية سنة 1958[1].

وفي الحقيقة يعود لكلود ليفي ـ شتراوس الفضل في إدخال مفهوم البنية «structure»؛ هذا المفهوم الذي يقطع مع ما كان يفترضه في السابق مرتبطًا بالتعريف الاستقرائي ليحيله ضمن سياقات «الحقيقة التجريبية». وكان ليفي ـ شتراوس شديد التأثر بمكتسبات علم الأصوات البنيوي، مما جعله يستبدل التماثل البيولوجي الخاص بالوظائفية البنيوية البريطانية بالنمط المنطقي للغة من أجل تحليل مظاهر القرابة، ثم الأساطير، وبشكل عام من أجل دراسة الوظيفة الرمزية[2].

ومفهوم «structure» الذي يترجم تارة بالبنية وتارة أخرى بالبناء هو عبارة عن إطار للمجتمع بوصفه علاقة منظمة بين الوحدات الاجتماعية المختلفة (التجمعات

---

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، (مقال: تاريخ البنى ـ ل: كريستوف بوميان)، ص193 ـ 194.

(2) بيار بونت، ميشال إيزار، **معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص304 ـ 305.

القائمة على القرابة، والجنس والبنى، والمصلحة المشتركة، والمكان والمنزلة) أو بوصفه نموذجًا مقامًا تبعًا لهذه العلاقة في حال كونه بناءً اجتماعيًّا «social structure»[1] فالحقل التطبيقي الأساسي لمفهوم البنية، المأخوذ هنا بمعناها الواقعي، هو دراسة المجتمع (العلاقات الاجتماعية) القائم على نمط التماثل مع الجسد[2] وهذا ما حاول فعله رادكليف براون، ولكن شتراوس حاول تفسير البناء الاجتماعي على أساس رياضي.

ويتّضح لنا مما تقدم أن بروز طريقتين لتناول مفهوم البناء الاجتماعي، ويبدو أن كليهما مشروعًا. ويرجع التنافر بالتأكيد إلى غموض معنى كلمة بناء. إذ يقول كروبر: يكون لكلمة بناء في بعض الأحيان معناها البديهي، عندما نتحدث مثلًا عن بناء زورق الكانو (زورق طويل خفيف ضيق يقاد بمجداف أو أكثر). وهي تؤكد في بعض الأحيان الشكل، وأحيانًا أخرى التنظيم كما هو الحال في مصطلح البناء الاجتماعي الذي يميل إلى أن يحلّ محل مصطلح التنظيم الاجتماعي. ونجد أن معنى التنظيم هذا واضح أيضًا في تعريف كروبر وكلاكهون «Kluckhohn» للبناء، ألا وهو: «طريقة انتظام الأجزاء بعضها مع بعض» على أن البناء الاجتماعي لا يُفهم فقط

---

(1) إيكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكور**، ت: محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف بمصر، ط1، 1972، ص62.

(2) بيار بونت، ميتشال إيزار، المصدر السابق نفسه، ص304.

بوصفه تنظيمًا بين أجزاء، وإنما يمكن أن يفهم أيضًا كشكل أو إطار مجرد[1].

إن المبدأ الأساسي في التحليل البنيوي هو أن مفهوم البنية لا يرتبط بالحقيقة التجريبية وإنما بأنماط ناجمة عنها، إنه نظام ولكنه يبقى على منوال واحد مهما كانت المتغيرات. إذن هو يتوقف عن وصفه ترتيبًا حقيقيًّا تكفي المراقبة لإبراز ميزة تنظيمه الداخلي التي يتم تسليمها فورًا للتحليل بواسطة مجموعة اجتماعية/ وثقافية معينة تعتبر البنية خارجية بالنسبة للظواهر المدروسة بما أنها «تركيبة المتغيرات» التي تتيح الانتقال من مجموعة منظمة إلى أخرى، وتجعل هذه المجموعات مصممة جميعها كبدائل عن بعضها، مما يجعل منها خلاصة متكاملة؛ البنية هي هذا التشكيل للعناصر المختلفة والمنظمة حسب قواعد ذات معارضات مترابطة موجودة فعليًّا في الإنجاز الاجتماعي أو الرمزي الخاص (نظام قرابة، أسطورة) ولكن فقط عندما تجعل من الإنجاز واحدًا من بين إنجازات ممكنة أخرى[2].

ويُعدّ المنهج البنيوي في التحليل والذي أدخله شتراوس إلى الانثروبولوجيا ومن خلال استناده على الألسنيات بوصفه علامة فارقة ومهمة في مسار البنيوية «structuralism» بشكل عام. ولقد انتهى شتراوس من خلال مقطع عميق لدوركهايم حول الأوليات المنطقية

(1) إيكه هولتكرانس، مصدر سابق، ص63.

(2) بيار بونت، ميتشال إيزار، مصدر سابق، ص305.

الملازمة لكل دين بدائي، إلى أنه: «عملية ثقافية لا يمكن لخصائصها بالتالي أن تكون انعكاسًا للتنظيم المحسوس للمجتمع». ومن هنا الرفض لأولية العامل الاجتماعي على العقل «intellect». هو ذا المبدأ الأساسي الأول لهذه البنيوية التي ستبحث وراء العلاقات «المحسوسة» عن بنية مخفية وغير موضوعية، لا يمكن الوصول إليها إلا عبر بناء استقرائي لنماذج مجردة. ينتج عن ذلك نظرة متزامنة لكنها تختلف في الواقع عن نظرة علم اللغة. غير أنها من جهة مبررة بجهلنا العضال لأصول الاعتقادات والتقاليد لكن من جهة أخرى، وهنا يتنوع النظام المتزامن أقل مما يتنوع نظام اللغة «تقدم التقاليد على أنها معايير خارجية قبل أن تولد أحاسيس داخلية، وتحدد هذه المعايير غير المحسوسة، الأحاسيس الفردية كما أنها أيضًا تحدّد الظروف حيث يمكن لها ويجب عليها أن تظهر» غير أن هذه المعايير تتعلق «بالبنيات» الدائمة[1].

ولم تكن هذه الفكرة الجوهرية نتاج مراجعة دوركهايم فحسب، بل هي في الأصل وكما نوّهنا لذلك مسبقًا هي نتاج ما انتهى إليه جاكوبس (Jakobson) في علم اللغة البنيوي والذي فيه الكشف الملهم والذي توقع أن يحدث هذا الكشف ثورة تتجاوز علم اللغة إلى الانثروبولوجيا، ستمتد إلى كل العلوم الاجتماعية، ولخص أهمية هذا

(1) جان بياجيه، **البنيوية**، ت: عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1985، ص88.

الكشف بقوله: أولًا: يتحول علم اللغة البنيوي عن دراسة ظواهر لغوية واعية إلى دراسة بنيتها التحتية اللاوعية. ثانيًا: لن يتعامل علم اللغة مع المسميات أو الكلمات بوصفها كيانات مستقلة بل يتعامل معها على أساس العلاقات التي تنتظمها. ثالثًا: يطرح علم اللغة مفهوم النسق «system»، فلا يزعم علم الفوينمات phonemes[1] الحديث أن الفونيمات جانب من النسق فحسب، بل يظهر الأنساق الصوتية نفسها على نحو ملموس واضح «البنية». وأخيرًا، يهدف علم اللغة البنيوي إلى الكشف عن قوانين كلية، سواء كان ذلك بالاستنباط أو الاستدلال، مما يعطي هذه القوانين صفة مطلقة[2].

وبعبارة أخرى إن جاكوبسن كانت له طريقة خاصة في البحث عن بناءات لغوية تظلّ ثابتة مهما اختلفت اللغات المنفردة. ولقد تأثر شتراوس بهذه الطريقة. إذ لما كانت اللغة تعبيرًا عن النشاط الرمزي للإنسان، فلا بد أن هذه البناءات الثابتة تعبّر عن مبادئ أساسية للعقل البشري، تنعكس على مجالات نشاطاته الأخرى، ومن هنا جاءت فكرة المزج بين البحث في اللغويات والبحث الأنثروبولوجي، وتفسير الظواهر

---

(1) الفونيم «phoneme» أصغر الوحدات الصوتية الدالة التي إذا تغيّرت تغيّر معنى الكلمة، كالجيم والصاد من (جابر) و(صابر). ينظر كتاب: **عصر البنيوية/ من ليفي شتراوس إلى فوكو**، لـ: أديث كيرزويل، ت: جابر عصفور، نشر: آفاق عربية، بغداد، 1985، ص282.

(2) المصدر السابق نفسه، ص27.

الاجتماعية عند البدائيين على أساس النموذج اللغوي الثابت. وهذا معناه تجاهل العامل التاريخي، وتأكيد فكرة القبلية، أي وجود صور وقوالب لا تخضع لتأثير الزمان، ولا شأن لها بعوامل التطور ـ وهو الاتجاه نفسه الذي أكّده جاكوبسن في مجال اللغويات[1].

وقد بدأ ليفي شتراوس بإدخال دراسات جاكوبسن للأنساق الفونيمية في دراسة أبنية القرابة، ولكنه نبّه إلى خطر النقل الساذج للمنهج الفونيمي من الدراسة الصوتية للغة إلى مجال التحليل الأنثروبولوجي، مؤكدًا ضرورة تكييف المنهج على نحو يضع في الاعتبار: أن القوانين التي يكتشفها التحليل السوسيولوجي الأصغر micro (من منظور مصطلحات التخاطب المستخدمة لتسمية علاقة القرابة) قد تغدو غير ذات جدوى على مستوى التحليل السوسيولوجي الأكبر macro (من منظور استعمال المصطلحات نفسها عند قبائل مختلفة). وعلى سبيل المثال، توجد اختلافات عميقة، في أنساق القرابة، بين نسق المصطلحات، ونسق مواقف «Attitudes»، أو بين أنساق ثقافة الاسم وأنساق التنظيم الاجتماعي. ورغم ذلك فإن كل هذه الأنساق متشابهة، عند ليفي شتراوس، لأنها جميعًا رمزية. ولذلك لا يمكن تفسير الظواهر أو أنساق القرابة من خلال الملاحظة التجريبية المباشرة وحدها، بل

(1) مجموعة من الباحثين: الأسس الفلسفية للبنائية عند ليفي شتراوس، **حوليات كلية الآداب**، الحولية الأولى، جامعة الكويت، الرسالة الأولى (في الفلسفة)، 1980، ص23.

يجب دراستها بوصفها مجموعة من العلاقات الرمزية، كما هو الحال في علم اللغة. وتوجد هذه العلاقات الرمزية بين اللغات والثقافات، على مستوى التحليل الأكبر، وتتجمع كلها متماثلة في الكيفية التي تقص بها المجتمعات القبلية أساطيرها[1].

ويسمح نصان أساسيان بفهم المعنى الذي أعطاه شتراوس لبنياته في تفسيرات أنثروبولوجية خاصة بموضوعات كانت محل اهتمامه المباشر في تحليله البنيوي وهما (القرابة، الأسطورة)، إذ نجده يقول: إذا كان النشاط اللاواعي للذهن يشتمل على فرض الأشكال على المضمون، مثلما نعتمد نحن، وإذا كانت أساسًا هذه الأشكال هي نفسها لجميع الأذهان، القديمة والحديثة، البدائية والمتمدنة - كما بيّنتها دراسة الوظيفة الرمزية بكثير من الوضوح في تعبيرها عن نفسها عبر الكلام - فيجب ويكفي الوصول إلى البنية غير المتوعية الكامنة تحت كل مؤسسة وتحت كل تقليد، وذلك للحصول على مبدأ للتفسير يصبح لمؤسسات أخرى وتقاليد أخرى، على أن ندفع بالتحليل بعيدًا، وهذا أمر طبيعي[2].

لكن هذا الذهن الإنساني الثابت أو «النشاط اللاواعي للذهن» يحتل في فكر شتراوس موقعًا محددًا؛ إنه نظام من التصورات محصور بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية، وفي هذا الإطار نجده يقول: غالبًا ما عقلت الماركسية - إن

(1) أديث كيرزويل، **عصر البنيوية**، مصدر سابق، ص282.

(2) جان بياجيه، **البنيوية**، مصدر سابق، ص90.

لم يكن ماركس نفسه ـ كما لو أن التطبيقات تنتج مباشرة عن الممارسة. وتعتقد، دون التعرض إلى الأولية الأكيدة للبنية التحتية، بأنه يندرج دائمًا بين الممارسة والتطبيق وسيط بشكل البنية التصورية التي بفضل عمليتها، تكتمل المادة والشكل اللذان حرما من وجود مستقل أي على غرار كائنات تجريبية ومعقولة في آن معًا. وستقتصر مساهمتنا على هذه النظرية للبنيات الفوقية التي لمح إليها ماركس، عاهدين إلى التاريخ ـ تساندة في ذلك الديموغرافيا والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والأثنوغرافيا ـ أمر تطوير دراسة البنيات التحتية، بحصر المعنى، التي لا يمكن لها أن تكون دراستنا الأساسية نحن، ذلك أن الأثنولوجيا هي، قبل أي شيء، علم نفس[1].

وفي الحقيقة إن الغموض يلامس تلك البناءات التي يتحدث عنها شتراوس، إذ إنه ينسب إلى تلك البناءات ضربًا من الوجود يصعب تحديد طبيعته. فهي موجودة على نحو مستقل عن ذهن العالم الذي يتوصل إليها ـ أي أنها ليس مركبًا من تلك المركبات الاصطلاحية التي يتواضع عليها العلماء من أجل تيسير عملهم، دون أن يكون لها وجود حقيقي. ولكن وجودها في الوقت نفسه ليس وجودًا متعاليًا ينتمي إلى عالم شبيه بعالم المثل الأفلاطونية، بل هو كامن في قلب التجربة الواقعية. وليس مما يقرب طبيعة هذا الوجود إلى أذهاننا أن يقول شتراوس إنها تنبثق عن

(1) جان بياجيه، المصدر السابق نفسه، ص90 ـ 91.

الذهن البشري الذي لا يتغيّر، وإنها سابقة على كل تنظيم اجتماعي، لأنها أصل كل تنظيم وسابقة على ما هو نفسي وما هو عضوي، ذلك لأن حيرتنا تزداد حين نعلم أن لها وجودًا مستقلًا يهتدي إليه الذهن ولكنه لا يخلقه، وأن هذا الوجود ليس اجتماعيًا ولا نفسيًا ولا عضويًا. ويبدو أن ما يهمّ ليفي شتراوس في هذا كله هو أن يدافع عن ثبات العقل البشري عن طريق تأكيده أن لهذا العقل «وظيفة رمزية» لا يؤثر فيها تغيّر الزمان[1]. ولكن ما هي صلة البنيوية بالتاريخ أو النزعة التاريخية، وما هي الصلات أو التقاطعات التي يمكن تبيانها بينهما، وما هو رأي شتراوس بالتاريخ عمومًا، هذه الأمور يمكن تبيانها من خلال الآتي:

البنيوية والنزعة التاريخية:

لقد سادت النزعة التاريخية في القرن التاسع عشر وفي بدايات القرن العشرين، وفسّرت كل الظواهر من خلال التاريخ، فالسابق هو الذي يتحكم دائمًا في اللاحق، والمنشأ الأول لأي ظاهرة، ثم مسارها التالي، أساسي في فهم طبيعتها الراهنة. واتفق على هذه النقطة مفكرون كانوا يختلفون فيما بينهم في مسائل أساسية أمثال (دارون، نيتشه، ماركس، ... الخ) ولم يقف التيار التاريخي الطاغي عند حدود القرن التاسع عشر، بل كانت له امتدادات قوية في القرن العشرين، وتمثل ذلك في عودة ظهور فكرة

(1) ينظر: مجموعة من الباحثين، **الأسس الفلسفية للبنائية عند ليفي شتراوس**، مصدر سابق، ص30.

«التقدم». التي ترجع إلى القرن الثامن عشر، وتأكيد وجود اتصال واستمرار تاريخي بين الظواهر. فالحاضر كامن في الماضي، والمستقبل كامن في الحاضر. وهناك خط متصل من التقدم، يمتد من أقدم العصور حتى اليوم، وبفضله يتحقق انتصار الروح في هذا العصر، لأن كل عصر وإن كان موجودًا في حالة «كمون» في العصر الذي سبقه، يضيف جديدًا إلى حصيلة التجارب البشرية، ويُسهم في دفعها إلى الإمام، ولذلك فإن أعلى المستويات التي تصل إليها الروح البشرية ستكون في المستقبل[1].

ولكن البنائية كانت هي التي أوقفت، بطريقة حاسمة، هذا التيار الطاغي للنزعة التاريخية، أو على الأقل قضت على ادعائها احتكار القدرة على تفسير الظواهر البشرية، إذ استعاضت البنائية عن النظرة الشائعة إلى تقدم الروح الإنسانية، وهي النظرة التي تمثّل هذا التقدم على أنه تراكم تدريجي لمكتسبات يُضاف الجديد منها إلى القديم إضافة خارجية، بتصور آخر تكون فيه الأفكار الجديدة مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، وإن كانت قد اتسمت في البدء بالبساطة والبدائية[2].

وفي وسعنا أن نربط بين معارضة البنائية للنزعة التجريبية ومعارضتها للنزعة التاريخية، فنقول: إن تصور

(1) ينظر: مجموعة من الباحثين، البنائية والنزعة التاريخية، **حوليات كلية الآداب**، مصدر سابق، ص15 ـ 16.
(2) المصدر السابق نفسه، ص16.

التقدم البشري بأنه تراكم تدريجي لمكتسبات تتجدد على الدوام، وهو التصور المميز للنزعة التاريخية، ينطوي على وجه من أوجه النزعة التجريبية، إذ يصبح التقدم عندئذ حصيلة وقائع تجريبية تُضاف كل منها إلى الأخرى مكونة طبقات متراكمة بعضها فوق بعض. وفي مقابل ذلك، ترفض البنائية النزعتين التاريخية والتجريبية، إذ تستعيض عن التصور السابق بتصور آخر يظل فيه العقل البشري متضمنًا صورًا أو قوالب أو عمليات ثابتة، وإن كنا لا نكفّ عن إعادة النظر فيها، وعن توسيعها وتعقيدها. أي أن كل تقدم يظلّ محتفظًا بالنواة المركزية، مع إعادة تفسيره لها على وفق مقتضيات العصر. وهكذا يمكن القول إن النوع الذي تعترف به البنائية هو ذلك الذي يرى أن طريق المستقبل يمرّ بالماضي، وأن الوصول إلى الغد يتمّ من خلال مراجعة ما تمّ بالأمس. فالبذور القديمة موجودة دائمًا، وكل ما نفعله هو أننا ننميها بطريقة جديدة[1].

ولمن الواضح من أسس البنيوية ولاسيما تلك الممثلة بأطروحات ليفي شتراوس، أنها تؤكد على البنى الثابتة وعن نظام تطوري ثابت. ولسنا نقصد طبعًا بأن ليفي شتراوس يريد محو التاريخ؟ البنيات توجد فقط حيث يدخل التاريخ التغييرات، وهي هذه المرة بنيات تطورية لكنها لا تتعلق بالعقل الإنساني (وكما بيّنا ذلك مسبقًا).

ولكن هذا العقل الإنساني يستلزم التاريخ بنظر

(1) المصدر السابق نفسه، ص16 ـ 17.

(شتراوس) وذلك: لإحصاء جملة عناصر أية بنية، إنسانية أو غير إنسانية. وبعيدًا عن أن يوصل البحث عن المعقولية إلى التاريخ أو إلى نقطة انطلاقه، فالتاريخ هو الذي يلعب دور نقطة الانطلاق لكل بحث عن المعقولية... . والتاريخ يوصل إلى كل شيء شرط الخروج منه[1].

وضمن هذه السياقات يرى فرانسوا دوس أن: طموح كلود ليفي شتراوس المتماشي مع مشروعه في نزع الصفة التاريخية، يندرج على مستوى اكتشاف طريقة عمل العقل البشري، وهو ثابت حقيقي وتواصل إنساني يتجاوز مختلف الحقب والمجالات. تكمن مهمة الأنثروبولوجي في تعداد الأسوار الذهنية انطلاقًا من الثوابت المكتشفة. وهكذا إن ما تعنيه الأساطير، في تحليل أخير، وبعد توضيح تغيراتها وتبدلاتها المتتالية أن العقل البشري هو الذي صنعها[2]، واستمرارًا في توضيح مرتكزات أطروحات شتراوس ولمراميه البعيدة يواصل دوس توضيح مدركاته عن أطروحات شتراوس البنيوية قائلًا: يعيد شتراوس الاعتبار من خلال منهجية مجددة وخصبة، لواحدة من أقدم الأفكار التي كنا نعتقد منذ عقود أنها دفنت: وجود طبيعة إنسانية، وهو معطى لاتاريخي لا يمكن تجاوزه وهي خارج الزمن أدركت هنا من خلال وجود بنى شاملة لا واعية ومستترة قام بذلك على حساب دراسة المؤسسات وطريقة عملها وعلاقات الإنتاج أو السلطة

(1) جان بياجيه، **البنيوية**، مصدر سابق، ص89.

(2) فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت**، مصدر سابق، ص165 ـ 166.

سواء كان ذلك بدراسة بنى القرابة أو الرمزية الأسطورية: فالأمر يتعلق باكتشاف الحتميات الكامنة وراء أوهام الحرية وصولًا إلى المجال الذي يبدو أقل تبعية للأحداث المادية العارضة مثل الميثولوجيا[1].

ولقد تأثر التاريخ بهذه الحركة الجديدة التي بدأت بها البنائية عهدًا جديدًا، فظهرت مدرسة تاريخية تركّز جهدها على كشف عناصر الثبات في المسار التاريخي، وعلى كشف المعالم العامة للحضارات التي تمتصّ في داخلها الأحداث وتصبغها بصبغتها الخاصة، بدلًا من أن تتشكل بالأحداث وتسير في تيارها. ولكن ظهر أيضًا ردّ فعل مضاد بين مؤرخين رأوا في هذه النظرة البنائية هدمًا لكل ما هو أساسي في التاريخ. ذلك لأن البنائيين يركزون على فكرة انعدام التغير، أما بالنسبة إلى المؤرخ فهناك على الدوام مؤثرات وتناقضات داخلية، تتجه دائمًا إلى إحداث توازن جديد[2].

وهذه المدرسة التاريخية التي تأثرت بالبنيوية بشكل كبير وواسع هي مدرسة «الحوليات»، ولاسيما في مرحلتها الثانية بعد مرحلة المؤسسين (لوسيان فافر ومارك بلوخر)؛ فهذه المرحلة الثانية تمتد بين 1945 و1968؛ إذ حقّق هذا

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص166. وينظر في هذا الصدد كذلك كتاب: **البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها**، للدكتور: عبد الوهاب جعفر، مصدر سابق، ص133.

(2) مجموعة من الباحثين، **البنائية والنزعة التاريخية**، مصدر سابق، ص18.

الفريق تأثيرًا محددًا على علم التاريخ الفرنسي وكان قلب الجماعة المحرك فرديناند بروديل[1].

---

(1) ينحدر فرديناند بروديل من التخوم الشرقية لفرنسا، فهو مولود في بداية القرن العشرين عام 1902 في لونيفيل (Luneville) في منطقة البارروا (Barois) على حدود مقاطعة شمبانيا (champagne) واللورين (Lorraine). ولد مع بداية القرن العشرين مثلما ولد فيكتور هوغو مع بداية القرن التاسع عشر في عام 1802، وما يدعو للعجب انتهاء حياتهما في عام 1885 وفي عام 1985. فرناند بروديل ابن مدرس، أصبح مبرزًا (Agrege) في التاريخ بعد نيله شهادة البكالوريا بثلاث سنوات، وعمره 21 سنة! درس من عام 1924 إلى عام 1932 في ثانوية قسطنطينة ثم في ثانوية الجزائر، واكتشف بكثير من الغبطة وهو ابن الشمال الشرقي الفرنسي، مفاتن البحر الأبيض المتوسط الذي كرّس له قسطًا كبيرًا من حياته، فهو القائل: (لقد أحببت البحر الأبيض المتوسط بشغف كبير). واختار موضوع أطروحته الذي يبدو موضوعًا تقليديًا من حيث موضوع اهتمامه بما أنه سيتناول بالدرس دبلوماسية فيليب الثاني المتوسطية. واتصل عن طريق المراسلة بمؤلف أطروحة آخر، هو لوسيان فافر، حول فيليب الثاني، فأعرب الأخير عن اهتمامه بالموضوع وعن استعداده للإشراف على إنجازه ولكنه اقترح تغييرًا حاسمًا سيكون بمثابة الثورة في الكتابة التاريخية، فمن رسالة لوسيان فافر إلى بروديل، نستشف التغيير الكبير، إذ قال له: «فيليب الثاني والبحر الأبيض المتوسط موضوع جميل، ولكن لماذا ليس البحر الأبيض المتوسط وفيليب الثاني؟ موضوع كبير من زاوية أخرى؟ لأن العلاقة بين الطرفين فيليب الثاني والبحر الداخلي، علاقة غير متوازنة»، فتغير الموضوع في التاريخ، فلم يعد فيليب الثاني هو الموضوع وإنما البحر الأبيض المتوسط، =

شتراوس (الحضور المهيمن) ومقاومة بروديل:

كان فرناند بروديل قبل الحرب سفيرًا للحوليات بكلية الآداب بساوباولو، عايش كلود ليفي شتراوس، واستطاع أن يقدر مناخ المنافسة والمصادمة النظرية، ولا يتوانى عن السخرية من الغرور العلمي لعلماء الأثنولوجيا والذين لا يستطيعون حلّ معادلة جبرية بسيطة. إذ إن كل واحد في هذه الكلية بساوباولو يؤكد على أفضلية اختصاصه ويترصد نجاحات الآخرين. ومنذ تلك الفترة (1934)، كان بروديل متقدمًا جدًّا في إعداد أطروحته حول البحر الأبيض المتوسط، ولم يكن يفارق صناديق جذاذاته والميكروفيلم التي كان يتفحصها، . . . ، ولقد ساعد كلود ليفي شتراوس على العودة إلى فرنسا في أواخر الأربعينات[1].

وعلى الرغم من طبيعة هذه العلاقة القائمة بينهما من جهة، وطبيعة الأثر الذي تركه شتراوس على بردويل في النظرية البنيوية وما نجم عن ذلك من تحويل البحوث التاريخية إلى الوجهة البنيوية وطبعها بطابعها، لينتج لنا تاريخًا بنيويًّا ذا ملامح خاصة؛ على الرغم من ذلك كله إلا أن بردويل وجّه سهام مقاومته الشديدة نحو شتراوس

= وهو موضوع جغرافي بالنسبة لمؤرخ، إنه منعطف حاسم سيحقّقه صاحب المشروع بروديل بتبني اقتراح فافر والاعتماد على إرثه. لتفاصيل أكثر ينظر: فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص200 ـ 201.

(1) ينظر: فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص164.

محاولًا توظيف إرث الحوليات ضد الموقف المتصلب الذي أبداه دائمًا شتراوس نحو التاريخ بشكل عام.

الجواب الدقيق على التحدي الذي رفعه كلود ليفي شتراوس ضد التاريخ، في مقالة «التاريخ والأنثولوجيا»[1] جاء من فرناند بروديل في مقال[2] - والذي عدّ كبيان مقاومة آخر ظهر في الحوليات عام 1958، في السنة نفسها التي ظهرت فيها الأنثروبولوجيا البنيوية[3].

وسنحاول إيضاح بعض ما جاء بهذه المقالة التي هاجم فيها شتراوس التاريخ، إذ أوضح فيها مشكلة الصلات بين العلوم النياسية (الأثنولوجية) والتاريخ والتي يطرحها على النحو الآتي: إما أن تعكف علومنا على دراسة الظاهرات في بعدها التعاقبي، أي من حيث اتساقها عبر الزمن، فلا يكون بوسعها أن تكتسب تاريخ هذه الظاهرات، وإما أن نسعى إلى العمل على طريقة المؤرخ، فيغيب عنها عندئذ بعد الزمن. أما التطلع إلى إعادة بناء ماض لا قبل لنا بتناول تاريخه، وهذه معاناة النياسة (الأثنولوجيا)، أو

---

(1) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان في مجلة: **الميتافيزيقا والأخلاق**، السنة الرابعة والخمسون، العدد 3 ـ 4، 1949، ص363 ـ 391. والذي نشر فيما بعد ضمن كتاب **الأنثروبولوجيا البنيوية**، 1958.

(2) وهذا المقال معنون بـ: التاريخ والعلوم الاجتماعية، المدى الطويل، **مقالات الحوليات** 10، 1958، ص725 ـ 753.

(3) ينظر: فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص172.

التطلع إلى تاريخ حاضر لا ماضي له، وهذه معاناة الناسوت (الأثنوغرافيا)، فهذا هو الإشكال المعضل الذي أفضى إليه تنامي كلا هذين الفرعين المعرفيين خلال السنوات الخمسين الماضية، بحيث بدا في معظم الأحيان أنه ضّيق الخناق عليهما معًا[1].

ويتساءل شتراوس فيما بعد: ما هي الفروقات بين منهج الناسوت (الأثنوغرافيا) ومنهج التاريخ؟ فيجيب قائلًا: إن كلاهما يدرس مجتمعات غير تلك التي نعيش فيها. أما أن تقوم هذه الغيرية على تباعد في الزمان (مهما كان طفيفًا) أو على تباعد في المكان، أو حتى على تباين ثقافي، فهذه سمة ثانوية بالقياس على ائتلاف الموقعين. ما الغاية التي ينشدها كلا هذين الفرعين المعرفيين؟ هل هي إعادة تركيب دقيقة بما جرى، أو لما يجري في المجتمعات المدروسة؟، إن الجواب بالإيجاب يتناسى أننا نواجه، في كلا الحالتين، سساتيم (أنساق) من التصورات تختلف من فرد إلى آخر في الجماعة الواحدة، كما تختلف جميعًا عن تصورات المحقق. إن كل ما يفلح المؤرخ والناسوتي في القيام به، وكل ما يمكن أن يطلب منهما القيام به، هو أن يوسعا إطار اختبار معين ليصل إلى أبعاد اختبار عام أو أعمّ منه، فيصبح من هنا بالذات، وبما هو اختبار، بمتناول أناس من بلاد أخرى أو من زمان آخر. وإنما يتوصلان إلى ذلك إذ

(1) كلود ليفي شتراوس، **الأناسة البنيانية**، ت: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص13.

يلبيان شروطًا واحدة: التمرس، الصرامة، التعاطف، الموضوعية[1].

ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟ هنا بالذات تبدأ الصعوبة فثمّة تضاد في أحيان كثيرة ـ وحتى في السوربون ـ بين التاريخ والناسوت بحجة أن الأول يستند إلى دراسة ونقد عدد من الوثائق كتبها عدة معاينين مما يجعلنا قادرين على الموازنة والموافقة بينها، في حين أن الثاني يعود، من حيث تعريفه إلى معاينة شخص واحد[2].

ويرى شتراوس أنه من الممكن الردّ على هذا النقد، وذلك بأن أفضل ما يساعد الناسوت (الأثنوغرافيا) على تخطي هذه العقبة هو تكثير عدد الناسوتيين. الأمر الذي لا يتحقق، بالطبع، عن طريق إحباط همم ذوي العزم بأن يهول عليهم بهذه الاعتراضات المسبقة. وعلى كل حال، فقد صارت هذه الحجة باطلة بفعل تنامي الناسوت بالذات: إذ قلما نجد في أيامنا هذه شعوبًا لم تخضع للدراسة من قبل عدة محققين، أو لم تصل مدة معاينتها التي جرت من وجهات نظر مختلفة إلى عدة عشرات من السنين، بل إلى عدة قرون أحيانًا. ثم ما الذي يقوم به المؤرخ عندما يدرس وثائقه إن لم يكن الاستعانة بشهادات بعض الناسوتيين الهواة ممن تقوم بينهما وبين الثقافة التي يصفونها مسافة لا تقلّ بعدًا عن تلك التي تفصل المحقق الحديث عن

(1) ينظر: كلود ليفي شتراوس، المصدر السابق نفسه، ص30.

(2) المصدر السابق نفسه، ص30.

البولينزيين والبيجمة؟ وهل يغيّر مؤرخ أوروبا القديمة شيء لو أن هيرودوتس وديردورس... الخ كانوا ناسوتيين محترفين مطلعين على مشكلات التحقيق ومتمرسين بصعوباته ومتدربين على المعاينة الموضوعية؟ فعوضًا عن أن يجفل المؤرخ من الناسوتيين، عليه بالعكس، إذا كان مهتمًا بمستقبل علمه، أن يستأنس إليهم بكل طيبة خاطر[1].

ثم إن الموازاة المنهجية التي يدعي البعض إقامتها بين الناسوت والتاريخ بغية المضادة بينهما ما هي إلا موازاة وهمية. فالناسوتي شخص يجمع الوقائع ويقدّمها (إذا كان ناسوتيًا عاقلًا) طبقًا لمقتضيات معينة هي نفس المقتضيات التي يلتزم بها المؤرخ. ثم يأتي دور المؤرخ، فيستخدم هذه الأعمال عندما تمكنه من استخدامها معاينات ممتدة على فترة كافية من الزمن. كما أن دور النياس (الأثنولوجي) يأتي عندما تتوفر معاينات من النمط نفسه حول عدد كاف من المناطق، لتسمح له باستخدامها. لكن الناسوتي يظل ينشئ، في جميع الحالات، وثائق من شأنها أن تخدم المؤرخ. فإذا سبق أن كانت هناك وثائق موجودة، وشاء الناسوتي أن يدمج مادتها في دراسته، أفلا يكون على المؤرخ أن يحسده، شرط أن يتبع الناسوتي منهجًا تاريخيًا سليمًا، بالطبع - على هذه الخطوة التي مكّنته من وضع تاريخ لمجتمع له فيه خبرة معيوشة[2].

(1) المصدر السابق نفسه، ص30 - 31.

(2) المصدر السابق نفسه، ص31.

ونهاية النقاش بالنسبة لشتراوس تنحصر في الصلات القائمة بين التاريخ والنياسة (الأثنولوجيا)؛ فالفروقات القائمة بينهما إنما هي مرتكزة على طريقة تنظيم المعطيات والتي محورها الرئيس الرؤية البنيوية فبينما تركّز الأثنولوجيا وحسب شتراوس على التعبيرات أو المعطيات غير الواعية، بينما يركز التاريخ عمله على تنظيم المعطيات الواعية. فهذا هو الفرق الرئيسي بينهما بالنسبة لشتراوس، أما بالنسبة للموضوع أو الغاية فهما يتناولان موضوعًا واحدًا حسب رأيه وهو (الحياة المجتمعية)، ويرميان إلى تحقيق غاية واحدة وهي (الفهم الأفضل لأحوال البشر)[1].

وهكذا يجد شتراوس أن النياسة (الأثنولوجيا) لا يسعها أن تظل غير آبهة بما يجري من عمليات تاريخية ومن أشكال تعبير تعي الظاهرات المجتمعية على نحو ما تكون أرفع درجات الوعي. لكنها إذا كانت تولي لهذه العمليات والأشكال الانتباه الشغوف نفسه الذي يوليها إياه المؤرخ فلكي تتوصل من ثم، وعبر ضرب من السير القهقري، إلى تخليصها من كل ما تدين به إلى الحدث والتفكير، إن غايتها تتحدد في التوصل، من وراء الصورة الواعية التي يكوّنها البشر عن مستقبلهم والتي تظل محكومة دائمًا بالاختلاف، إلى وضع جردة بالممكنات اللاواعية، وهي ممكنات لا توجد بأعداد غير محدودة، بحيث تؤول بنا جدولة هذه الممكنات وصلات التوافق والتنافر التي ترعاها كل منها مع

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص31.

سائر الممكنات الأخرى، إلى وضع هندسة منطقية للتطورات التاريخية التي قد تكون غير متوقعة دون أن تكون اعتباطية بالضرورة. وبهذا المعنى تكون عبارة ماركس الشهيرة: «إن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم، لكنهم لا يدرون أنهم يصنعونه» كناية عن تسويغ للتاريخ، في قسمها الأول، وللنياسة في قسمها الثاني. كما أنها تبيّن في الوقت نفسه أن لا انفكاك لكل من هذين الطرحين عن الآخر[1].

ولكن من ناحية أخرى فإن التاريخ وإن كان لا يهتم بالبنى اللاواعية ضمن أدبياته وأعماله الهائلة، إلا أن شتراوس يعتقد جازمًا بأن المؤرخ على علم ودراية بتلك البنى، وحسب قول شتراوس: أنه إذا كان النياس يكرس تحليله بصورة رئيسية للعناصر اللاواعية من الحياة المجتمعية، فمن السخف أن يفترض المرء أن المؤرخ يجهل هذه العناصر، لاشك في أن المؤرخ يذهب قبل كل شيء إلى إلقاء الضوء على الظاهرات المجتمعية بناء على الأحداث التي تتجسد الظاهرات المذكورة فيها، وبناءً على الطريقة التي اتبعها الأفراد عندما تفكروا في هذه الظاهرات وعاشوها. لكن المؤرخ حين يمضي في مسيرته قدمًا إلى الأمام لكي يطاول ويفسّر ما بدا للناس كناية عن نتيجة لتصوراتهم وأفعالهم (أو لتصورات بعضهم وأفعال هذا البعض)، فإنه يعلم حق العلم، وبصورة متزايدة، أن عليه أن يستنجد بكل جهاز الصياغات اللاواعية. فنحن لم نعد

(1) المصدر السابق نفسه، ص37.

اليوم في عصر ذلك التاريخ السياسي الذي كان يكتفي بذكر التتابع الزمني للأحداث التي شهدتها الممالك وصنعتها الحروب بأن ينسج كل ذلك من خيوط العقلنات الثانوية والاجتهادات المتجددة. فالتاريخ الاقتصادي هو إلى حدٍّ بعيد، تاريخ العمليات اللاواعية[1].

وعلى الرغم من ذلك كله، إلّا أن شتراوس ظل يعطي للأثنولوجيا مكانة متقدمة على التاريخ على الرغم من اتفاقهما حسب رأيه حول الموضوع والغاية وكما أشرنا لذلك مسبقًا، ولكن البنى غير الواعية والتي كشفتها الأثنولوجيا كان حجر الزاوية الرئيس في هجومه المستمر على التاريخ المشتغل على «البنى الواعية» وإن كان مدركًا لها وشاعرًا بأهميتها، على الرغم من إشارته إلى أهمية بعض الدراسات التي جاءت بها الحوليات لاسيما عبر أحد مؤسسيها لوسيان فافر وذلك عبر كتابه «مشكلة الكفر في القرن السادس عشر» والذي تضمن إشارات وتحليلات أثنولوجية ـ وتاريخية على حدٍّ سواء إلا أنه كان يشكو بعض القصور في رأيه[2].

ولقد عارض بروديل ـ ليفي شتراوس بموروث مارك بلوخ ولوسيان فافر، ولكنه جدّد بتغيير التوجهات الأولى لصدّ الهجوم البنيوي. ولقد وجد التاريخ الحولياتي في بروديل الشخص الذي سيعيد الحيوية لنفس الاستراتيجيا

(1) المصدر السابق نفسه، ص37.
(2) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص37 ـ 38.

بجعله التاريخ علمًا جامعًا للعلوم الإنسانية باستيلائه على برامجها. اضطر فرناند بروديل أن يذهب بعيدًا في تفكيره حول العلاقة بين التاريخ والعلوم الاجتماعية. يعترف من جهة أخرى بالإرث المباشر للعلوم الإنسانية في طريقة كتابته للتاريخ، فهو يستعيد مناهجها لخنقها أكثر، فهناك أولًا تأثير المدرسة الجغرافية الفرنسية: دوبانجون ودومارتون[1]؛ وقبل المضي قدمًا في تبيان أثر الجغرافيا التاريخية على طروحات بروديل، لا بدّ لنا من الإشارة إلى أن بروديل قد أكّد على أنه طيلة عام 1958 كانت له نقاشات عديدة مع ليفي شتراوس والذي يكن له إعجابًا كبيرًا وبعض الغيرة كذلك. وهو وإن كان يظهر احتقارًا كبيرًا لعلم الاجتماع، كان يتجنب المواجهة مع ليفي شتراوس ولم يهاجمه في أي وقت رغم حالة المنافسة النظرية الشرسة. وعلى عكس المعاملة التي خصّ بها جورج غورفيش، كان يذكر «قدرة» شتراوس على فك رموز اللغة الخفية لبنى القرابة وللأساطير والمبادلات الاقتصادية. يقبل بروديل قائد الجوقة، المعتاد النظر من علوٍ إلى هذه العلوم الحديثة الإمبريالية، ولو لمرة، بترك مقعده ويشير في كلامه عن شتراوس بالقول «موجهنا» ولكن دون أن يسلم له بالتفوق. وهذا دليل واضح على أنه فهم قوة وجاذبية الخطاب الأنثروبولوجي الذي تراءى له ببلوغ لاوعي الممارسات الاجتماعية،

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص167.

وبالتالي الحصول وبسرعة على غلبة مبطلة للتاريخ في حقل العلوم الاجتماعية[1].

وتحت هذا التأثير الواضح لشتراوس، حاول بروديل مواجهته، ولكن المفارقة الحقيقية تتمثل ليس في مقاومة تلك الأطروحات البنيوية ورفضها، بل يتمثل في متابعتها وتحويلها إلى التاريخ ليغدو تاريخ البنى أو لنقل «التاريخ البنيوي»، وهذه المفارقة تجلّت في مقال الردّ (الذي أشرنا إليه سابقًا)، إذ بيّن فيه أن التاريخ بمنأى عن الانغلاق في دراسة الأحداث، وهو ليس قادرًا على إبراز البنى فقط، بل من مهامه الأولى الاعتناء بها. لقد بدأ بروديل شيئًا فشيئًا بتدقيق المعنى الذي يحمله المؤرخون لعبارة «بنية» قائلًا: يقصد الباحثون في المجال الاجتماعي بعبارة «بنية» تنظيمًا واتساقًا للعلاقات الأكثر ثباتًا بين الواقع والجموع الاجتماعية. أما بالنسبة إلينا، نحن معشر المؤرخين، فالبنية تعتبر تركيبًا وهندسة؛ بل أكثر من ذلك هي واقع يؤثر فيه الزمن بصعوبة ويطيل في عمره كثيرًا، وعندئذ تصبح بعض البنى التي تعمر طويلًا أسسًا ثابتة لأجيال متعاقبة بلا حصر، تملأ التاريخ وتعطل مسيرته؛ فهي تتحكم فيه، في حين تبدو بعض البنى الأخرى مهيأة أكثر من غيرها للتفتت. ولكنها جميعها دعامة لحركة التاريخ ومعوق لها. إنها معوق: لأنها تتشبث (كأنها مجموعات بالمعنى الرياضي)، ولا يمكن للإنسان بتجاربه أن يتحرّر منها أبدًا. لنتصور

(1) المصدر السابق نفسه، ص172.

الصعوبات التي تعوق تحطيم بعض الأطر الجغرافية أو بعض الأوضاع البيولوجية أو محدودية الإنتاجية أو غيرها من الضغوطات الروحية: إن الأطر الذهنية هي أيضًا بحوث لمدى طويل[1].

ولكن ما هو المدى أو الأمد الطويل؟ وما هو صلته بالبنية الثابتة التي يسعى بروديل لتبيانها؟ وما هي طبيعة الزمن الاجتماعي عمومًا، الذي يتحدث عنه بروديل؟ وكيف يمكن إيضاح مفاصل التاريخ البنيوي لديه؟ وما صلة ذلك بالجغرافية التاريخية؟. عندما كتب فرناند بروديل سنة 1958 مقاله الشهير حول «الأمد الطويل»، كان ذلك في تقليد مجلة الحوليات عبارة عن بيان أو إعلان مبادئ. لم تكن هناك مراجع متوفرة في هذا المجال، وإذا كان كاتب المقال قد اعتمد على تجربته الخاصة من خلال كتابه: المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني الذي يُعدّ برهنة نموذجية على تتبع مظاهر التواصل في الزمان والمكان. وإذا نظرنا إلى مارك بلوخر بعمله: الخصائص المميزة للتاريخ الريفي الفرنسي أو إلى إرنست لابروس[2]

(1) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، مقال: تاريخ البنى لـ: كريزيستوف بوميان، ص194 ـ 195.

(2) لأهمية إرنست لابروس «Ernest Labrousse» لابدّ من التعريف بشخصه: هو مؤرخ تتلمذ في قسم التاريخ بالسوربون حيث تتلمذ على أولار (Aulard)، حيث قام بتحضير شهادة الدراسات المتخصصة في التاريخ الثوري عام 1913 بموضوع: «هيئة بحوث كومونة باريس». ونظرًا لاهتمامه بالاقتصاد السياسي، =

في كتابه: لمحة عن تطور الأجور والأسعار في باريس في القرن الثامن عشر، فإن الدراسات الجيدة لم تكن تتجاوز أصابع اليد الواحدة، ثم غطته بعض الأعمال الأخرى التي توالت[1].

وتأسيسًا على شتراوس رغم معارضة بروديل الظاهرية له، فإن التاريخ اللاواعي بالنسبة للأخير هو تدقيقًا ذلك التاريخ الذي يقع في الأمد الطويل، والذي

= سجل في كلية الحقوق عام 1919، فدرس الحقوق وحصل على إجازته، أعدّ فيما بعد بحثًا لنيل الدكتوراه حول تشريع المساعدة الاجتماعية من عام 1789 إلى السنة الثالثة للثورة، لكنه عاد إلى توجيه عمله عام 1926 إلى البحث التاريخي الصرف ـ ونشر أطروحته عام 1932: لمحة عن تطور الأسعار والمداخيل في فرنسا خلال القرن الثامن عشر. يجب أن ننتظر عام 1943 وأزمة الاقتصاد الفرنسي لنرى تكريس إرنست لابروس بوصفه دكتور دولة في الآداب ويصبح محاضرًا عام 1945، ثم أستاذًا في السوربون. إن هذه المسيرة النضالية تعبّر بوضوح عن الصعوبة في تناول تاريخ اقتصادي بصورة علمية في ذلك الوقت. كان لابروس قارئًا متحمسًا للحوليات منذ البداية ورغم ذلك بقي على هامش تاريخ المجلة، فلم ينشر فيها مقالًا قبل عام 1945. ولكنه كان مدينًا. بتسميته مدير أبحاث في القسم الرابع من المعهد التطبيقي للدراسات العليا عام 1938 لمارك بلوخر الذي ساند تريشوب ومنذ ذلك التاريخ عُدّ واحدًا من كبار المبشرين بالتاريخ الجديد. ينظر: فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص112 ـ 113.

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: التاريخ والأمد الطويل لـ: ميشيل فوفيل، ص141 ـ 142.

يتخفى وراء نتوءات الأحداث السهلة القراءة، والتي يمكن تنظيمها في بنى متتابعة تنتشر فيها عناصر تكميلية لأي منظومة كانت. إنه تاريخ اقتصادي ـ اجتماعي ولكنه أكثر من تاريخ للحركات والانقطاعات الذي لا يزال يحظى إلى حدّ ذلك الوقت بالتميز، وإنما هو تاريخ «الحضارات الاقتصادية» في ثوابتها، وهي عبارة عن «غطاء من التاريخ البطيء» يتحرك في شبه جمود لـ«زمن بطيء». إضافة إلى ذلك ـ وربما بصورة أخصّ ـ تاريخ ثقافي أو تاريخ الذهنيات، وهو يعتبر بمثابة الحقل المميز لدراسات تنخرط في الزمن الطويل، لأنه تاريخ محمول (أو مصمم) على أن يكون تاريخ «جماديات» و«سجون طويلة الأمد». وهو موضوع يلتقي فيه كل من ف. بروديل وأ. لابروس. وقد دعا هذا الأخير المؤرخين، في افتتاح ندوة التاريخ الاجتماعي في سان كلو سنة 1965 إلى سبر «المستوى الثالث»، أي تاريخ الذهنيات الذي ينظر إليه بوصفه تاريخ «مقاومة التغيير»[1].

لأن هذا التاريخ يمثّل التجربة الثقافية ـ الحياتية والمجتمعية في الوقت نفسه، وبالتالي هي عبارة عن أساليب ثقافية للعيش ضمن المنظومة الاجتماعية أيًا كانت طبيعتها وأبعادها، لأنها تزوّد أفراد المجتمع بقواعد أو قوالب ثقافية جاهزة كيما يعيشوا ضمن الوسط الثقافي،

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: ميشيل فوفيل، ص144 ـ 145.

وبالتالي فهذه القواعد من (السلوكيات والمواقف) اللاواعية المترسبة في ذهنية الأفراد لا يمكن إجراء التغيير عليها، لأنها تدخل ضمن البنى الثابتة في سياقات الأمد الطويل.

ولكن في الحقيقة اعتبر هذا «المستوى الثالث» كما أسماه لابروس، بناء على جملة من الفرضيات القوية المبنية على إكبار القوى الاقتصادية والاجتماعية؛ ولقد عملت بنيوية كلود ليفي شتراوس في وقت واحد كعملية تشجيع ومنافسة؛ ولكن عمل لابروس عن تطور الأسعار والمداخيل في فرنسا خلال القرن الثامن عشر قد جعلته يتحدث عن تزامن الأزمنة الثلاثة بالنسبة إلى عالم الاقتصاد:

- الزمن القصير ذو الدورة العشرية التي تكون ذروتها الأزمة التي تمتد على سنة أو حتى على موسم.

- الزمن المتوسط.

- الزمن الطويل الذي وقع اختصاره في الفترة الممتدة ما بين العصور الوسطى إلى يومنا هذا، وهو زمن الحركة على المدى الطويل الذي يمتد على قرون[1].

وهذا المستوى الثالث آنف الذكر أسماه بروديل «سجن الأمد الطويل»، ومنه وقع التساؤل حول القوى المتحكمة في عدم تطور الذهنيات. ويبدو للوهلة الأولى أن مثل هذه المغامرات لا يمكن إلا أن تدرس من خلال الفترات المكثفة

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص149. وبول ريكور: **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر سابق، ص240 ـ 291.

على مدى قرون من الزمن حيث تكون منبثة. ويبدو أن صنفًا من الدراسات التاريخية تناسى أن أول عمل رائد في هذا المجال، وفي فترة ما قبل تاريخ الذهنيات، هو بحث: الخوف الكبير لجورج لوفافر. وهو عبارة عن بحث دقيق يشبه البحث البوليسي لإعادة تصوير موجة الهلع التي اجتاحت أرياف فرنسا، وبطريقة غير مباشرة أدّت إلى سقوط النظام القديم الزراعي في أقل من ثلاثة أسابيع. وفي الحقيقة لابد من القول بأن تاريخ الثقافات وتاريخ المواقف الجماعية قد عرفا أروع مكتسباتهما في زمن المجتمع التقليدي الطويل خلال النظام القديم[1].

ولكن النظام الحديث بنظر مؤرخي التاريخ الجديد ما زال وعبر «تاريخ الذهنيات» يحمل الممارسات اللاواعية نفسها لقطاع هائل من الجماهير لاسيما الذين ينتمون إلى الثقافة الشعبية، لكونها تمثل بالنسبة لهم معطيات جاهزة يسهل التعامل معها، بخلاف بعض فئات المجتمع الذين ينتمون إلى الثقافة النخبوية ـ والتي تكون ممارساتهم بطبيعة الحال وكما هو معروف ـ وعبر التاريخ ـ ممارسات فردية/ واعية.

بروديل وصناعة الزمن الاجتماعي/ التاريخي:

لا يقتصر ردّ فرناند بروديل على ليفي شتراوس وعلى العلوم الاجتماعية بصورة عامة بمعارضتهم بالأمد

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، والمقالة نفسها، ص158.

الطويل كبنية ولكن بالتعددية الزمنية. كان قد حقّق هذه التعددية في أطروحته عام 1949 وتحوّلت إلى نظرية تتخذ أنموذجًا عام 1958. إن الزمن ينقسم إلى أنساق غير متجانسة تكسر وحدة الديمومة. يأخذ الزمن صبغة نوعية ليحصل على معقولية جديدة ذات مستويات مختلفة. تتمحور الهندسة البروديلية حول ثلاث زمنيات مختلفة، أي ثلاث مستويات مختلفة: الوقائعي، الزمن الظرفي الدوري وأخيرًا الأمد الطويل. يمكن أيضًا أن نميّز بين طبقات مختلفة للزمن واختلافات بين مختلف الحالات الزمنية[1]، فلقد رأى بروديل أن الزمن الاجتماعي، أي زمن البشر، يقسم إلى أزمنة متعددة، متنافرة ومكدسة يمكن تصنيفها بالإجمال ضمن فئات ثلاث: الفترة القصيرة لحدث يُقاس بالساعات أو بالأيام، والفترة المتوسطة التي تُقاس بعشرات السنين، والفترة الطويلة التي تُقاس بمئات أو بآلاف السنين[2].

تساهم هذه المقاربة بصورة إيجابية في قلب موقع التاريخ التاريخاني ولكنها ليست جديدة بالقدر الذي تدعيه. فإذا كان فرناند بردويل يعيد الزمن، فهو ليس أقل دفاعًا عن نظرة تاريخية تطمح لإعادة علاقة جدلية بين هذه الحالات الزمنية وإرجاعها إلى زمن وحيد. الأحداث والظرفيات

(1) فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت**، مصدر سابق، ص175.

(2) فيليب لابورت ـ تولرا ـ جان ـ بيارفارنييه، **إثنولوجيا/ انثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص52 ـ 53.

والأمد الطويل كلها تبقى متضامنة. وإذا كانت الوحدة الزمنية منقسمة إلى مستويات عدة، فهذه المستويات تبقى مرتبطة بزمنية شاملة توحّد بينها في مجموعة واحدة. وهو بذلك يتمايز مع زمن علماء الاجتماع المتعدد والذي لا كثافة له[1].

بلور بروديل فكرة الأزمنة الثلاثة ـ أو ما سُمّي لاحقًا بالتحقيب البروديلي ـ التي اشتهر بها كثيرًا في أطروحة الدكتوراه أول الأمر (والتي أشرنا إليها سابقًا)، ثم في كتبه الأخرى مثل قواعد لغة الحضارات، ويستنتج قارئ هذه الأطروحة وبقية كتب هذا المؤرخ إيمانه بالحتمية الجغرافية والاقتصادية وبالثقل الكبير للبنى المادية ذات الأمد الطويل وبالطابع الثانوي جدًّا للسياسة وحتى لحركة الأفكار (العلوم والأديان). ولقد دافع بروديل عن مفهوم الأمد الطويل (القريب من مفهوم البنية) الذي جاءت به البنيوية وعارض البنيويين الذين أنكروا أن يكون التاريخ علمًا. لقد أكّد بروديل على كل ما يصمد أمام التغير إلى درجة أن البعض اتهمه بالدفاع عن «الراكد» و«الثابت» في التاريخ وبإيلاء أهمية أكثر من اللزوم للحتميات المفروضة على الإنسان. وكان بروديل يقول: اعتقد أن الإنسان ليس حرًّا... وماركس (Marx) مخطئ بنسبة تتجاوز 50 في المئة عندما قال إن الناس يصنعون التاريخ. إن الثابت هو التاريخ هو الذي

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص175.

يصنعهم، وهم يخضعون له... إن التاريخ الإرادي وهم ونقطة ماء في محيط[1].

إذن فلقد تعلّق الأمر عنده في المقام الأول بتاريخ الإنسان «الساكن بنحو ما» في علاقته «بالوسط المحيط» ثم بالتاريخ المتغير بالتدريج تاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي من البنى وأخيرًا بتاريخ الأحداث ذات المجرى السريع. فالشكل الأول من التاريخ هو نوع من الجغرافيا التاريخية التي يتمّ فيها البحث عن تأثير الأرض والمحيط في الإنسان[2].

ولقد عرّف بروديل في نصّ من أقدم نصوصه (أيار/ مايو 1964) الزمن الجغرافي قائلًا إنه: تاريخ شبه ثابت، وهو تاريخ الإنسان في علاقته بالمحيط الذي يعيش فيه، وهو تاريخ ينساب ويتغير ببطء، وتتخلله عمليات عودة ملحة ودورات متواترة باستمرار. لقد عزمت على عدم إهمال هذا التاريخ الموجود خارج الزمن تقريبًا، والملامس للأشياء اللامتحركة، كما أصررت على عدم الاقتصار في هذا المجال على المقدمات الجغرافية التقليدية للتاريخ التي تدرج في مقدمة الكثير من الكتب بمشاهدها المعدنية وحراثاتها وأزهارها التي تطرح للمشاهدة بسرعة ثم تنسى

(1) فرنانـد بـروديـل، **قواعد لـغـة الـحـضـارات**، ت: د. الـهـادي التيمومي، من مقدمة المترجم: بروديل المؤرخ «الذي يرى بعيدًا»، المنظمة العربية للترجمة، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص21 ـ 22.

(2) كريستوف فولف، **علم الأناسة**، مصدر سابق، ص99 ـ 100.

تمامًا، وكأن الأزهار لا تعود كل ربيع، وكأن قطعان الماشية تمتنع عن التنقل، وكأن السفن لم تعد تبحر على بحر حقيقي يتغير حسب الفصول[1].

إضاءات بول ريكور:

إن ما أمكنه أن يؤثر في تاريخ الحوليات «Annales» هو من جهة التشديد على الثوابت التي تمثّلها البنى المستقرة للمناظر الطبيعية، ومن جهة ثانية، التفضيل الممنوح للوصف الذي تجلى في ازدهار الدراسات الأحادية (المونوغرافيا) المناطقية. إن هذا التعلق بأرض منطقة معينة وبشكل خاص في مناطق الريف، وحسب الثوابت الباقية سيجدان في مدرسة الحوليات أكثر من صدى بإعلاء شأن سياسة جغرافية حقيقية حيث يتزاوج استقرار المناظر الطبيعية مع شبه الجمود الذي تتصف به الديمومة الطويلة (الحقبة الممتدة). يحب بروديل أن يقول إن الفضاء يخفّف سرعة الفترة الزمنية. هذه الفضاءات هي بالتالي فضاءات المناطق وفضاءات البحار والمحيطات[2].

ففي الجغرافيا التاريخية عند بروديل اعتبر الوسط والفضاء تعبيرين متعادلين، إذ إن الوسط بقي وسطًا يخصّ الحياة والحضارة، «إن حضارة معينة هي في الأساس فضاء

(1) فرناند بروديل، المصدر السابق نفسه، من مقدمة المترجم، ص22.

(2) بول ريكور، **الذاكرة/ التاريخ/ النسيان**، مصدر سابق، ص231.

عمل فيه الإنسان والتاريخ»، كما نقرأ في كتاب: المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني «أطروحة بروديل الرئيسة التي اعتمد عليها ريكور في التحليل والإضاءة»، نقرأ كذلك: ما هي الحضارة إن لم تكن وضع إنسانية معينة في مكان قديم في فضاء معين؟. إن هذا المزيج من المناخ والثقافة هو الذي يصنع التاريخ الجغرافي، وهذا بدوره يحدد المستويات الأخرى للحضارة[1].

ولقد حدّد بروديل الحضارات (مهما كان حجمها سواء أكانت عظيمة أم ضحلة) على خريطة. ويرتبط جزء رئيس من حقيقتها بمعوقات مكان استقرارها أو بمزاياه، علمًا بأن هذا المستقر قد صاغه الإنسان منذ قرون وفي أغلب الأحيان منذ آلاف السنين، وليس ثمة مشهد واحد لا يحمل بصمات ذلك العمل المتواصل الذي يتمّ تحسينه عبر الأجيال، فيتحول بعبارة أخرى إلى رأس مال. وبفضل ذلك العمل، تغيّر الإنسان نفسه تحت تأثير ذلك العمل القوي للإنسان على نفسه، . . . . أو إذا أردنا كما قال ماركس: إنتاج الإنسان بواسطة الإنسان[2].

وعلى العموم فإن بروديل وإن كان في أطروحته قد هدف إلى استيعاب زمن التاريخ في تعدديته (زمن طويل، زمن دوري، زمن قصير) لفهم الواقع الاجتماعي في شموليته لبناء تاريخ كلي، يهتم بكل ما يتصل بالحياة البشرية، فإنه في

(1) المصدر السابق نفسه، ص232.

(2) فرناند بروديل، المصدر السابق نفسه، ص63.

كتابه «الحضارة المادية/ الاقتصادية والرأسمالية» قد ركز على البعد الاقتصادي، وكأنه يجسد عمليًا التصور المادي للتاريخ. حيث أخذ هذه المرة بعدًا أوروبيًا بل عالميًا في إطار تاريخ مقارن يشمل قارات (أوروبا، آسيا/ أفريقيا/ أمريكا) على مدى الأزمنة الحديثة[1].

ويرى ريكور أن نظرة الجغرافيا السياسية يمكن أن تعدّ فضائية أكثر مما هي زمانية، غير أن هذا هو بالنسبة إلى المستوى المؤسساتي والوقائعي الذي هو مستوى الفئات المكدسة على الأرض الجغرافية والخاضعة بدورها لسلطة بنى من طبيعة زمانية. لقد لاحظت في محاولتي لإعادة إضفاء الصبغة السردية على الكتاب الكبير لبروديل (يقصد أطروحة الدكتوراه الآنف ذكرها)، ومحاولتي قراءته بوصفه الحبكة الكبرى للبحر المتوسط... إن الجزء الأول الذي من المفترض أن يشكّل الفضاء محور موضوعه هو فضاء مأهول. إن البحر المتوسط نفسه هو البحر الداخلي، إنه بحر يقع بين الأراضي المأهولة أو بين غير المأهولة المرحبة بالبشر أو المتنكرة لهم. إن الفضاء هو الوسط الذي تسجل فيه التذبذبات الأبطأ التي يعرفها التاريخ[2].

لنتأمل المستوى الأول، الذي تبدو موضوعته المكان وليس الزمن. الثابت هو البحر الداخلي. وكل ما يُكتب

---

(1) ينظر: المدرسة الفرنسية/ **الحوليات**، للأستاذين: عبد المالك يعكوب ومحمد أباحمان، مصدر سابق.

(2) بول ريكور، المصدر السابق نفسه، ص232 ـ 233.

عنه هو بالفعل جزء من تاريخ البحر المتوسط. على سبيل المثال، الفصول الثلاثة الأولى مكرسة لهذا البحر المحاط بالأرض. وهي تشير إلى الفضاءات المسكونة أو غير القابلة للسكنى، وبضمنها المسطحات المائية. البشر في كل مكان ومعهم حشد من الأحداث الدالة. وتبدو الجبال وكأنها ملجأ وملاذًا للأحرار. أما السهول الساحلية، فإنها لا تذكر دون الإشارة إلى الاستعمار، وإلى العمل على تجفيفها، وإلى تحسين التربة، وانتشار السكان، وتنقلات من مختلفة الأنواع: هجرات، بداوة، غزوات؛ توجد هنا، الآن، مياههم وشواطئهم، وأراضيهم الداخلية. إنهم، أيضًا، يدخلون في هذه الجغرافيا التاريخية على مستوى الكائنات البشرية وإبحارها؛ والمياه موجودة لكي تكتشف، وتستكشف، وترتحل. وحتى على هذا المستوى الأول، يتعذر الكلام عليهم دون ذكر علاقات الهيمنة الاقتصادية والسياسية (فينسيا، جنوا). كما أن الصراعات الكبيرة بين الإمبراطوريتين الإسبانية والتركية تلقي فعلًا بظلالها على المنظر البحري. ومع صراعات القوة هذه تتخذ الأحداث شكلها بالفعل[1].

ومن هنا فإن المستوى الثاني ليس موجودًا ضمنًا في الأول فحسب بل متوقع فعليًّا: فالجغرافيا تتحول بسرعة إلى

(1) بول ريكور، **الزمان والسرد/ الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، ت: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص326 ـ 327.

جغرافيا - سياسية. والحقيقة أن القسم الأول يتعلق جوهريًّا بتأسيس القطبية بين الإمبراطوريتين التركية والإسبانية، . . . ولا يتردد بروديل في أن يقرّر في منتصف القسم الأول من كتابه تمامًا أن: «مما يستحق التكرار القول إن التاريخ لا تصنعه التضاريس الجغرافية، ولكن يصنعه الرجال الذين يتحكمون بها أو يكتشفونها». من هنا فإن الفصل الأخير من المستوى الأول يقود بصراحة من وحدة فيزيقية إلى تلك الوحدة الإنسانية التي هي شاغل هذا الكتاب بأمل في العمل البشري: «ترتبط المناطق المختلفة من البحر المتوسط بالماء، ولكن بواسطة شعوب البحر»، إنه ينتج فضاءً متحركًا يتكون من الطرق والأسواق والتجارة. وهذا ما يستوجب الكلام عن البنوك والصناعة والعوائل التجارية، وخصوصًا عن المدن، التي يغيّر مظهرها وجه اليابسة»[1].

وهذه الأمور بمجموعها تمثل «الزمن الاقتصادي والاجتماعي» بعد الزمن الجغرافي «الذي تحدثنا عنه سابقًا» وهو بالنسبة لبروديل: تاريخ تتخلله إيقاعات بطيئة، وقد نعتبرها تاريخًا اجتماعيًّا رغم تحريف المعنى الحقيقي للكلمة، وهو تاريخ المجموعات والجماعات. كيف تتولى تلك الأمواج الدفينة تحريك المياه المتوسطية برمّتها، وحول ذلك يقول: لقد كان هذا هو التساؤل الذي كان يحدّدني عندما درست تباعًا الاقتصاديات والدول والمجتمعات والحضارات، وعندما حاولت أخيرًا - لكي

(1) بول ريكور، **الزمان والسرد**، مصدر سابق، ص327 - 328.

أوضح منهجي التاريخي بجلاء كبير ـ إبراز تفاعل كل تلك القوى العميقة في المجال المعقد للحرب، علمًا بأن الحرب ـ وهو ما نعرفه حق المعرفة ـ ليس حكرًا على المبادرات الفردية[1].

وهذا الزمن بنظر ريكور هو المستوى الثاني عند بروديل، والمستوى الثاني بالطبع هو ما يطمئن فيه مؤرخ زمن الحقبة الطويلة أكثر من أي مكان آخر. ولكن لابد من ملاحظة مدى افتقاد هذا المستوى، منظورًا إليه في ذاته إلى الترابط. فهو إذ يتذبذب بين نطاق البنية ونطاق الحال. فإنه يصنع على المسرح ثلاثة أنظمة متنافسة لإجراء التنظيم: النظام المتعلق بالحال الاقتصادية، في امتداد إجمالي، والنظام المتعلق بالمضامين السياسية للعلاقات الفيزيقية والجغرافية كما تلاحظ في القطبية المتحركة لإسبانيا وتركيا؛ والنظام المتعلق بالحضارات. هذه الأنظمة الثلاثة لا تتوافق تمامًا، وربما يفسّر ذلك الإغراء المتزايد، الملاحظ من طبعه إلى التالية، للاستسلام لمادية الحال الاقتصادية والمساعدة على التوحيد بينها[2].

ولا بدّ للمستوى الثاني من أن يترك مجالًا لمبادئ تنظيم أخرى: إمبراطوريات، مجتمعات، حضارات. يبدو أحيانًا وكأن الإمبراطوريات توفّر نسيج التاريخ وكما يقول

(1) فرناند بروديل، **قواعد لغة الحضارات**، مقدمة المترجم، مصدر سابق، ص22 ـ 23.

(2) بول ريكور، المصدر السابق نفسه، ص328.

بروديل: قصة البحر المتوسط في القرن السادس عشر هي في المقام الأول قصة نمو سياسي درامي، تحتل فيه الحيتان الضخمة مواقعها، . . . ، مرة أخرى، لا الاقتصاديات ولا الإمبراطوريات تحتل المسرح كاملًا في المستوى الثاني. لا بدّ من النظر في الحضارات أيضًا وكما يقول بروديل: «بين كل وجوه عالم البحر المتوسط المعقدة والمتناقضة، فإن حضاراته هي الأكثر مدعاة للحيرة». إنها شديدة التواد وشديدة الحرص على خصوصيتها، حركية ودائمة، مستعدة لنشر نفوذها وعاقدة العزم على أن لا تستعير من الخارج، . . . ولكي يعبر بروديل عن هذه «المناطق من الديمومة المدهشة» فإنه يقدم وصفًا رائعًا: «توجد الحضارة أساسًا في منطقة جغرافية هيكلها الناس والتاريخ. ذلك هو السبب في وجود حدود ثقافية ومناطق ثقافية ذات ديمومة مذهلة: لن يقدر كل التخصيب العابر للحدود في العالم على تغييرها». فانية؟ بالطبع، الحضارات معرضة للفناء، لكن «أسسها تبقى. ليست عصية على التدمير، لكنها أصلب عدة مرات مما قد يتخيل المرء. لقد قاومت آلاف الميتات المفترسة، وجسدها الضخم لا يتزحزح بفعل قرع القرون الرتيب». مع ذلك يدخل عامل آخر هنا، الحضارات كثيرة، ومن قلب نقاط التماس بينها والتناحر والصراع تولد الأحداث مرة أخرى[1].

ونصل مع ريكور إلى المستوى الثالث أو القسم

(1) بول ريكور، المصدر السابق نفسه، ص324 ـ 331.

الثالث الذي يمثّل ضمن بنية الزمن الاجتماعي بـ«الزمن السياسي». فكل شيء في القسمين الأولين يتآمر، إذن، لتتويج الصرح بتاريخ للأحداث يضع على المسرح «السياسة والناس»، وليس القسم الثالث من الدراسة بأية حال تنازلًا للتاريخ التقليدي. ربما كوّنت البنى المستقرة والتطورات البطيئة القسم الجوهري من تاريخ كلي، لكنها «لا تستطيع أن توفر الصورة الكلية». لماذا؟ أولًا، لأن الأحداث توفر البنية على حركات التاريخ العميقة الأساسية[1].

فالزمن السياسي بنظر بروديل إذن: هو التاريخ التقليدي أو إن شئنا التاريخ حسب مقاس الفرد لا مقاس الإنسان، وهو التاريخ الحدثي. . . . إنه هيجان سطحي، وهو يمثّل الأمواج التي تحركها عمليات المد والجزر أثناء اعتمالها القوي. إنه تاريخ ذو ذبذبات قصيرة وسريعة متشنجة، وهو تاريخ مفرط الحساسية جوهريًا، إذ تنعكس أبسط حركة على كل آلات القياس كما يقال، لكن هذا التاريخ كما هو، يُعدّ أكثر التواريخ تشويقًا وأكثرها غنى على المستوى الإنساني، لكنه التاريخ الأكثر خطورة كذلك[2]، لأنه بشكل دائم بالنسبة لبروديل يُعدّ هو الصانع للتاريخ وكذا نجده دائمًا يكرر: «التاريخ لا تصنعه التضاريس الجغرافية ولكن الرجال الذين يتحكمون بها أو يكتشفونها»[3].

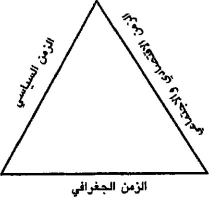
---

(1) المصدر السابق نفسه، ص333.

(2) فرنناند بروديل، المصدر السابق نفسه، مقدمة المترجم، ص23.

(3) بول ريكور، المصدر السابق نفسه، ص336.

فنظرية الأزمنة الثلاثة المكونة لنظريته الكلية «الزمن الاجتماعي» يمكن ترسيمها على النحو الآتي:



مما يعني أن الزمن الجغرافي الذي تصنعه الفضاءات أو الأمكنة «الجغرافيا» وكل تلويناتها ـ ومواردها إنما تحكم قبضتها على الإنسان والجماعات المنتمية لها وللحضارات الصانعة لها، إنها «القاعدة» التي لا يمكن عبورها في مسارات التأسيس الحضاري ـ الإنساني على مركبات الطبيعة وعناصرها. إن الزمن الجغرافي بنظر بروديل هو الوعاء ـ والمادة في الوقت ذاته التي تحدّد سلوك الجماعات ومواقفها، فالصراع يكون عليها وبها، ومن لا يملك الفضاء المناسب للمنافسة «السلمية» أو مكان الاحتراب (التقاتل) سيخسر في بناء الحضارة وسيخسر أبسط تنظيماته الاجتماعية والسياسية. وفي الزمن الثاني/ زمن صناع الحضارات والمدنيات أي صناع التاريخ، وهو زمن الرجال ـ (المجموعات والجماعات)، إنه الزمن الإنساني الذي قام الزمن المادي/ الثابت نوعًا ما بنظر بروديل بإنتاجه، إنه زمن الإيقاعات البطيئة، لأن به تصنع

الحضارات والبنى المجتمعية ـ وتتشبث أركانها وملامحها التنظيمية والتوسعية في الوقت ذاته، إنه زمن البناء والاحتراب في الوقت ذاته، بناء الاقتصاديات الإنتاج/ والتسويق (الأسواق المحلية والكونية) ـ وبالتالي زمن التثاقف ـ والتواصل بين الحضارات وشعوبها؛ لكنه زمن الاقتتال على المنافذ البحرية والطرق التجارية من جهة، وزمن الاحتراب الإيديولوجي ـ والثقافي العام، زمن حروب الهويات/ المتنافرة والمتقاطعة.

أما الزمن السياسي فهو زمن الأحداث/ الحدث بنظر بروديل، إنه الإيقاع المتسارع في الزمن، لأنه يغيّر بعض المنظومات والتنظيمات الاجتماعية، حال حصوله، إنه زمن الملوك أو القادة، أو الثورات، . .الخ، أو الاكتشافات أو لحظة الصدامات الداخلية والخارجية، إنه الزمن الذي يكسر إيقاع التاريخ الطويل الأمد، لأنه يغيّر مجرى أو مسار الحضارات بخطورة آثاره أو تداعياته/ التصاعدية.

وهذه الأزمنة الثلاثة آنفة الذكر، يعبّر عنها كذلك عناوين وتسميات أخرى، ترتكز على لغة بروديل التحليلية/ المتعاقبة لمسألة الزمن التاريخي، فنجد التسميات الآتية: البنى والظرفيات والأحداث، والتي تختزل كل واحدة منها زمن معين، فالبنى هي تعبير عن الأمد الطويل/ الزمن الجغرافي ـ التاريخي، أما الظرفيات فهي الزمن الاقتصادي ـ الاجتماعي لأنه يعبّر عن مجمل الظروف والمعطيات الاقتصادية/ الاجتماعية؛ أما الأحداث فهي تعبر عن التاريخ الفردي ـ السياسي.

وثلاثية بروديل هذه لا تتطابق مع تقسيمات لابروس (التي أشرنا إليها سابقًا). إن التغيرات الموسمية مرتبطة بالبنية لأن تكرارها من سنة إلى سنة يمثل خاصية من الخصائص الدائمة للاقتصاد القديم، وللتجمعات القديمة، وكذلك للحضارات القديمة، في حين تندرج الحركات التي تمتد على قرون من الزمن والتذبذبات الدورية في إطار الظرفيات، أما ما هو وقائعي، وهو انسجام بين ما قدّمه بروديل وما قدّمه لابروس، فهو مدفوع إلى الهوامش أو ربما حتى إلى عدم الاكتراث. وفي الوقائع تركزت اهتمامات المؤرخين من خلال التوجهات البحثية منذ الأربعينات على دراسة التناقض بين البنية والظرفية[1].

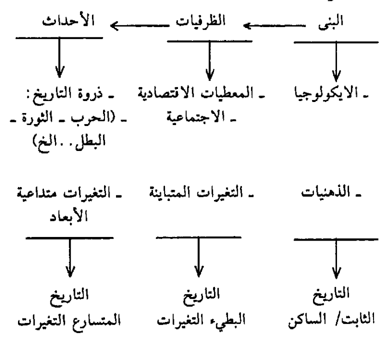
أما بالنسبة للبنية، بل لنقل البنى، لأن البنية في لغة المؤرخين لا توجد بصيغة المفرد، وإنما بصيغة الجمع، وهي من الظواهر الجغرافية والإيكولوجية والتقنية والاقتصادية والسياسية والنفسية، التي تظل ثابتة لمدة طويلة من الزمن، حتى وإن تغيرت فإنها تتغير ببطء. أما الظرفية، فهي تمثل جملة من التغيرات ذات الأبعاد المتباينة التي تبرز في هذا الإطار من دون أن تكون متساوية الأهمية. وبلغة أخرى، تمثل البنية بصورة خفية جملة من المعوقات والحدود والحواجز التي تمنع مختلف المتغيرات التي تمثل الظرفية من تجاوز حد معين، وتتميز التغيرات البنيوية المتمثلة في جملة من التجديدات التي تسمح بتجاوز

(1) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، مقال: كريزيستوف بوميان، مصدر سابق، ص218.

المعوقات القديمة بجملة من التحوُلات النوعية التي تتسم بالتواصل والقطيعة في الوقت نفسه[1].

ولكن من الواضح أن الزمن التاريخي/ البنيوي الذي أراده بروديل، إنما هو زمن يمتلك بنية ثابتة تتوارثها الأجيال ـ وتصنع ثقافتهم وفق ثوابتها (الجغرافية) بالدرجة الأولى والتي تتبعها سائر البنى ـ ذات الديمومة البنائية البطيئة في إيقاعها لاسيما الذهنية ـ الثقافية منها على وجه الخصوص.

ويمكن للترسيمة التي نضعها أن تبيّن تلك الأبعاد (آنفة الذكر):



(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص218 ـ 219.

ونخلص إلى القول إلى أن التاريخ البروديلي يريد أن يكون توليفًا قبل كل شيء، كالأنثروبولوجيا ولكن مع غلبة فكرة الزمان والمكان، يستعيد إرث جيل الحوليات الأول. تتحكم الديمومة في كل العلوم الاجتماعية وتعطي للتاريخ الدور المركزي، وحسب قول بروديل نفسه: «الزمن والمدة والتاريخ تفرض نفسها بالفعل، أو يجب أن تفرض نفسها على جميع العلوم الإنسانية». التاريخ يطمح إلى إعادة بناء شمولية للظواهر الإنسانية وهو الوحيد القادر على إعطائها مكانها المناسب وتقدير فاعليتها في مختلف العلوم المشتتة. إن إدراك كل ما هو اجتماعي في حركة واحدة هو الطموح الكبير للتاريخ البروديلي، فهو الوحيد الذي يمكنه أن يصل إلى ما يسميه «مجموع المجاميع». من خصائص هذه الشمولية في الخطاب البروديلي أن تكون في تبعية وثيقة لما هو محسوس، أي للوقائع المعاينة[1].

وفي هذا الإطار نجد بول ريكور يشيد بالآلية التي اتبعها بروديل وسواه من مدرسة الحوليات في التعامل مع الزمن ـ وتحقيبه قائلًا: إن الامتياز الممنوح للظواهر الاقتصادية أو الجغرافية عند لابروس وبروديل ومن بعدهما عند مؤرخي «مدرسة الحوليات» كان من نتيجته اختيار المقياس الاقتصادي الجمعي، الماكرو اقتصادي [الاقتصاد الجمعي، المهتم بالوقائع الشاملة الكبرى]، واختيار الحقبة الطويلة بتعابير الإيقاع الزمني. إن هذا الترابط هو السمة

(1) فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت**، مصدر سابق، ص170.

الإبستيمولوجية الأبرز لعلاج التاريخ للبعد الزماني للعمل الاجتماعي. وهذه السمة قد قويت أكثر لوجود ترابط إضافي بين الطبيعة المميزة للظاهرة الاجتماعية المأخوذة كمرجع وبين نمط الوثيقة الممتازة. إن ما تبنيه الحقبة الطويلة على المستوى الزمن هو بحسب الأفضلية سلسلة من الوقائع المتكررة بدل أحداث منفردة يمكن إعادة تذكرها بطريقة متميزة، وبهذه الصفة فهي قابلة لأن تتحول إلى كميات فتعالج رياضيًا[1].

وبالتالي فإن هذه المقاربة الرياضية التي يرى ريكور أنه يمكن التعاطي معها بعد أن تحوّل التاريخ البردويلي بنظره إلى كميات بحسب الأزمنة التاريخية ـ الاجتماعية التي صاغها، مما يعني أن التاريخ البنيوي أو تاريخ البنى الذي سعى بروديل إلى صياغته والاستدلال عليه عبر عمليات التحقيب آنفة الذكر. كان هذا التاريخ أقرب إلى البنيوية لاسيما بطابعها الذي طبعها به كلود ليفي شتراوس، ولعل ما يؤكد ذلك كله ليس «الزمن الجغرافي/ البنى الثابتة» فحسب، بل تاريخ الذهنيات الذي يخفق حيًّا ومتواصلًا عبر القرون لكونه منضويًا تحت الأمد الطويل. وفي الحقيقة إن هذه الخلاصة التي نوجزها بالنسبة للتاريخ البروديلي إنما تشير إلى الوفاء الكامل الذي قدّمه للمؤسسين الأوائل لمدرسة الحوليات (مارك بلوخر ولوسيان فافر)

---

(1) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر سابق، ص279.

اللذين لطالما أكدا على أهمية استمرار التاريخ الذهني على وجه الخصوص دون أن يعتريه سوى الشيء الضئيل من الانكسار - أو التراجع لأنه يمثّل الحركة اللاواعية للتاريخ - الإنساني، لأنها الذاكرة الجماعية. وبحسب ريكور: «إن تكديس الديمومات الطويلة والمتوسطية عند بروديل ومؤرخي مدرسة الحوليات، وكذلك الاعتبارات حول العلاقات بين البنية، وبين الظرف، وبين الحدث، إنما تعود إلى العلاقات المتداخلة بين الذاكرة الجماعية وبين التاريخ، مما سيتيح لنا الفرصة لإعادة توزيع الظواهر الذاكرية بين مقاييس الميكرو تاريخ ومقاييس الماكرو تاريخ»[1].

وبالتأكيد إن مؤرخي مدرسة الحوليات (ولاسيما بروديل) نجدهم قد نجحوا في بناء تاريخ شمولي، يعيد موضوعة الذاكرة الجماعية ضمن سياقات وأزمنة متداخلة - مترابطة، تحيل إلى البنى التي تستمد ديمومتها من استمرار التاريخ الذهني - اللاواعي الذي يتجلى فيه الإنسان والجماعة والحضارة وهي تطل لدى مؤرخي التاريخ الجديد لاسيما الجيل الثالث منهم وهم يراجعون ذلك كله مفسرين/ ومنظرين ضمن سياقات «الأنثروبولوجيا التاريخية».

---

(1) ينظر: بول ريكور، المصدر السابق نفسه، ص205.

الفصل الثالث

الأنثروبولوجيا التاريخية/ المفاهيم/ الرواد/ المجالات

أولاً: منعرج الاختصاص (المقدمات/ الصلات المفاهيمية):

لقد كانت مجمل أعمال رواد التاريخ الجديد ـ أي مؤسسي «مدرسة الحوليات» ـ تتجلى فيها النزعة الانثروبولوجية لأنها وكما أسلفنا سابقًا اشتغلت على كل ما له علاقة بالمجتمع والاقتصاد والذهنيات ـ ومن ثم اشتغلت على البنى، متأثرة بطبيعة الحال بالبنيوية (كحال بروديل). إن رواد هذه المدرسة (لوسيان فافر ومارك بلوخ) جاءت أعمالهم لتحاكي واقع الإنسان من حياة يومية/ معاشية، وما يتصل كذلك بالذهنية الإيمانية وما ينجم عن ذلك من نزعة تديّن أو من فقدانها، فضلًا عن الاهتمام بثقافة الجسد وإيقاعاته الاجتماعية إلى الوصول إلى مسألة الموت والموقف منه، وتابعهم تلامذتهم في التأكيد على الاهتمامات ذاتها أمثال موضوعات الخصوبة، والمقتنيات أو الأدوات المادية/ المستخدمة في الحياة اليومية، إلى

سائر كل الموضوعات التي تخصّ الإنسان وما يتعلق بمحيطه المادي «الجغرافي» أو محيطه الاجتماعي «المؤسسات والأنظمة»، ولا يفوتنا ذكر الموضوع الرئيس لديهم بالإجماع ألا وهو الذهنيات أو العقليات المعبّر بشكل عام عن «التاريخ الثقافي» الذي يُعدّ أحد المفاصل أو النقلة الحقيقية في كتابة التاريخ.

ولكن على الرغم من تلك الأعمال ذات الطابع الأنثروبولوجي (والتي استعرضنا بعضها وسنستعرض بعضًا آخر منها فيما بعد)، إلا أن تخصص «الانثروبولوجيا التاريخية» إنما بدأ متأخرًا قياسًا بزمن تأسيس مدرسة الحوليات (1929)؛ وفي الحقيقة إن هذا الفرع أو المنعرج الجديد في تلك المدرسة إنما جاء نتيجة جهود طويلة بذلها المؤسسون ومن تبعهم في عملية ضخمة حاولت جاهدة إشراك جميع العلوم الاجتماعية تحت مظلة «إعادة كتابة/ التاريخ» لكي تستعيد نسج «الزمن الاجتماعي» عبر الاستعانة بهذا العدد الهائل من العلوم الاجتماعية من «علم الاجتماع ـ علم النفس الاجتماعي ـ علم الاقتصاد ـ علم الإنسان، الجغرافيا . . . ».

وهذا الأمر في الحقيقة لا يخرج عن مسار تطور العلوم الإنسانية/ الفرنسية على وجه الخصوص التي أخذت تتفاعل ـ وتتداخل فيما بينها لتعيد موضعة اختصاصاتها ضمن اختصاص جديد وهذا ما ينطبق على التاريخ ـ والانثروبولوجيا اللذين ولدا لنا «الأنثروبولوجيا التاريخية» في ظل مدرسة الحوليات.

وقد أقام هذا الحقل المعرفي الجديد أندريه بورغيار

«Andre Burguiere»[1] وهو مؤرخ حديث الاهتمام بالديمغرافيا التاريخية وتاريخ العائلات من ناحية، ومن ناحية أخرى مؤرخ إثنوغرافي للبريطانيين الفرنسيين في منطقة بلوزيفيت (Blozevet)[2].

ولقد كان بورغيار ينتمي إلى جيل الحوليات الثالث؛ أو ما يعبّر عنه فولف بالمرحلة التاريخية الثالثة من الحوليات والتي بنظره ما تزال جارية إلى الآن، وإن كان للبقية من المؤلفين المنتسبين إلى هذه السُّنة تأثير لا يزال ثابتًا على البحث التاريخي الفرنسي إلا أنهم مع ذلك فقدوا موقفهم المشترك وفقدوا معه بالتالي تناسق عملهم الذي كان موجودًا في السابق. وبعض المؤلفين منهم اتجهوا بحسب (رأيه) نحو التاريخ الاجتماعي الثقافي والآخرون نحو التاريخ السياسي[3].

---

(1) أندريه بورغيار: ولد سنة 1938. مدير أبحاث في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، وهو عضو في الهيئة المديرة لمجلة الحوليات: Annales E. S. C.، وهو مختص في تاريخ العائلة، ومختص أيضًا بتاريخ العلوم الاجتماعية، ونشر قاموس العلوم التاريخية، ينظر: جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، مقال: أندريه بورغيار، حول: الانثروبولوجيا التاريخية، ص235. وينظر لتفاصيل أكثر: **http://fr.wikipedia.org/wiki/andr%c3%Ag-Burgui%c3%A8re.**

(2) المصدر السابق نفسه، مقال: **التاريخ الجديد** ـ لـ: جاك لوغوف، ص66.

(3) كريستوف فولف، **علم الاناسة**، مصدر سابق، ص97.

وفي هذا السياق يرى فرانسوا دوس: أن جيل الحوليات الثالث، وهو حساس كسابقيه تجاه التساؤلات حول الحاضر؛ حول وجهة خطابه بتطوير أنثروبولوجيا تاريخية. وكجواب على تحدي الأنثروبولوجيا البنيوية، ارتدى مرة أخرى مؤرخو الحوليات لباس خصومهم الأكثر جدية وعبّروا عن مواقعهم المهيمنة. والثمن الذي يجب دفعه مقابل هذا التحول هو التخلي عن المجالات الاقتصادية البروديلية الكبرى، وارتداد الاجتماعي على ما هو رمزي وثقافي. وولد أثر ذلك تاريخ جديد سمّاه دانيال روش «Daniel Roche» (التاريخ الاجتماعي/ الثقافي)[1].

ونحن في حقيقة الأمر لا نتفق مع ما ذهب إليه دوس، فليس هناك مبررات مقنعة بين أن تدرس الرمزي والثقافي مقابل أن تتخلى عن «التاريخ البنيوي» الذي حاول بروديل صياغته باقتدار كبير - ومقنع في كثير من جوانبه (حسب اعتقادنا)؛ إذ على العكس من ذلك نرى أن من يهتم بالتاريخ على الطريقة البروديلية هو معني بشكل أو بآخر بالظواهر المنضوية تحت «الأمد الطويل» والتي على رأسها «الذهنيات» التي تحكم مواقف الأفراد وسلوكياتهم الثقافية العامة.

ويرى دوس أن التنظيم الداخلي - الجديد للحوليات عبر صعود الجيل الثالث محل الجيل الثاني الذي كان

(1) فرانسوا دوس، التاريخ، مصدر سابق، ص249.

فرناند بروديل أبرز أعمدته الفكرية لم يكن تنظيمًا إداريًا فحسب، بل إنه تعدى ذلك ليكون تنظيمًا معرفيًا في الوقت ذاته، وبهذا الصدد قال: عرف التنظيم الداخلي لمجلة الحوليات آنذاك تغييرًا هامًّا، إذ بعد إدارة فردية طبعت المجلة منذ بداياتها، حلّ مكانها إدارة جماعية عام 1969، فقد تخلى مديرا الجيل الثاني فرناند بروديل وشارل موارزيه، عن السلطة لمجلس مكوّن من أندريه بورغيار ومارك فيرو وجاك لوغوف وإيمانويل لوروا لادوري وجاك ريفيل، مع بقائهما في مجلس الإدارة. اتبع تهميش الخطاب البروديلي بإزاحة الرجل عن مستوى السلطة على الرغم من التكريم الإجماعي الذي كان يحظى به، فهذا التاريخ الاجتماعي الثقافي ليس سوى تاريخ وقد استعار ثوب الإثنولوجيا. وبرأي دوس: ساهم هذا التاريخ الإثنوغرافي أو الأنثروبولوجيا التاريخية في زيادة إبطاء حركة الديمومة التي درسها فرناند بروديل حول زمن المكان، فالزمن هنا هو زمن إنساني تمامًا ولكنه شبيه بثباته بالتطور الجيولوجي[1].

ولعل مسألة دور الانثروبولوجيا التاريخية في إبطاء حركة الديمومة التي درسها بروديل، إنما هو عبارة عن تناقض واضح لما ذهب إليه دوس فيما مضى من أن رواد الانثروبولوجيا التاريخية قد تخلو عن تراث بروديل، إذ إن عملية الإبطاء تلك هي إمعان أكثر في ديمومة البنى التي

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص249 ـ 250.

لطالما أكّد عليها بروديل في أزمنته الثلاث لاسيما في الزمن الجغرافي/ البنى الساكنة.

وقبل المضي قدمًا في تحديد مفهوم الانثروبولوجيا التاريخية لابدّ لنا من الإشارة إلى التحولات الفكرية التي كانت تُعدّ العنصر الأهم في ظهور هذا التخصص الجديد فتلك التحولات ارتبطت بإعادة النظر إلى المجتمعات البدائية وتاريخها بنظرة مقاربة لتاريخ المجتمعات المتحضرة. وكما يشير بعض الباحثين: إن بروز التاريخ الجديد قد أسقط الأنصاب الثلاثة للخطاب الوضعي: التاريخ الزمني، الفردية، والشأن السياسي. فلقد خلعت الانثروبولوجيا، أقلّه على صعيد النظرية، تصوراتها القديمة عن «التميز الحاسم» بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة، وتحوّلت بدرجات متوالية، نحو دراسة مجتمعات كانت تُعدّ قديمًا كأنها مختصة بالمعرفة التاريخية. إنها تطورات أدّت إلى إبطال أغلبية مبادئ التحديد المتوارثة من الماضي، أولًا إذا لم تعد الدول ـ الأمم الأوروبية هي التاريخ كله، ولا البشر الأغراب الأنثروبولوجيا كلها، لأن كلا العلمين قد عدلا عن تأسيس كامل اهتماماتهما ووسائلهما على تصنيف وحيد الخط للمجتمعات. إن عمليات المقابلة بين مجتمعات بدولة وبدون دولة، بكتابة أو بتقليد شفاهي، وتلك التي ترتكز على نظام تاريخاني، أو على وضعية الفرد تجاه الكل الاجتماعي، تملك وظيفة وثائقية بالجوهر وليس نمطية بالمطلق بعد ذلك، وكما أن التاريخ اليوم لم يعد يكرس

نفسه للرجالات العظام فقط وللأحداث الكبرى بل يفضل دراسة «الأشكال الواسعة للحياة الجماعية»[1].

ولا يقف عند هذه الحدود بل إن الانثروبولوجيا قد أعادت النظر بمسألة البنى وما يعتريها بمرور الزمن ـ ولعل هذا ما يجعلها تقترب من أطروحات بروديل ولاسيما مسألة الحدث (الزمن السريع الإيقاع). ولهذا دخل الفرد والحدث في ورشة الانثروبولوجيا، التي دون أن تقلع عن دراسة البنى المحلية والمنطقة الخاصة، تهتم من الآن وصاعدًا بالانتقال التاريخي من «الممكن إلى الواقع»، ولاسيما في ذلك المجال المتحفظ من التاريخ، الذي هو الشأن السياسي. أخيرًا، وبينما مرّ تجديد التاريخ برفض تفكير سلالي دقيق، طوّرت الانثروبولوجيا، من جهتها، تأملًا كاملًا بالتاريخ والتاريخية: ما يحل بالبنى تحت تأثير الزمن. بشكل عام أكثر، أصبح التعارض المكرس بين البنية والحدث، والحالة والفعل يُعدّ فيما بعد منتميًا لأعراف ثقافية أكثر مما هو إطار للفكر[2].

وفي السياق ذاته وبصورة تفصيلية أعمق يرى دوس: أن رواج البنيوية استفاد (على الرغم من المواجهة البروديلية) من ظرف ملائم: تحرر المستعمرات. اكتشف الضمير الإثنولوجي الأهمية التي تمثلها الحضارات

---

(1) ينظر: بيار بونت، ميشال إيزار، **معجم الاثنولوجيا والانثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص337.

(2) المصدر السابق نفسه، ص337 ـ 338.

الأخرى. كان الاهتمام آنذاك بما يمثّل قوة المقاومة لدى هذه المجتمعات ويتواصل بناها وقيمها التي تبدو صامدة أمام النموذج الغربي. إنه اكتشاف الآخر في المجال القائم كمثال لحقيقة إنسانية تبين نسبية النزعة الأوروبية المركزية. أصبح الغرب يشعر بأنه لا يصنع تاريخ الإنسانية وإنما تاريخ إنسانية معينة[1].

وفي الحقيقة ـ لم تستطع الأثنولوجيا من الناحية التاريخية أن تفرض ذاتها إلا مع إدراك التنوع الثقافي ومع إعادة نظر مؤسسيها بمقاييسهم الاجتماعية الخاصة، في حقب امتزجت فيها إذن اكتشافات حضارات كانت مجهولة مع أزمة حضارية ذاتية؛ هذا ما أتاح لنا طرح المعادلة: أزمة + احتكاك = إثنولوجيا[2].

ونجد صدى هذه المعادلة: في العالم الثالث الذي يرفض هذا التاريخ في الصراع الذي غالبًا ما كان جذريًا؛ كان المثقفون الغربيون تراودهم الرغبة أيضًا بإلقاء ماضي شعوبهم في البحر والقيام بنظرة مكانية حول العالم أكثر منها زمنية. إن مثل هذا الانقلاب، يعزّز الخطاب الأنثروبولوجي والأثنولوجي والبنيوي. رجع علماء الاثنولوجيا إلى فرنسا واكتشفوا المستعمرات الداخلية للعالم الغربي حواجز صامدة في وجه التغيير. السلبية تؤدي إلى

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص247.

(2) فيليب لابورت ـ تولرا، جان ـ بيارفارنيه، **إثنولوجيا/ أنثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص21.

الصمت وإلى العجز. على هذا الإيقاع الزمني يموت الماضي ولا يعود يُذكر إلا ليعاد دفنه من جديد أو يشعر حياله بحنين غامض[1].

وتأسيسًا على هذه المعاني والمعالجات والتحولات تأتي الانثروبولوجيا التاريخية لترى الماضي في الحاضر ـ بكل ترسباته القائمة في الذاكرة الجمعية ـ والتي تمدّ الأفراد والجماعات بأصول مواقفهم ـ واعتقاداتهم ـ وسلوكياتهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى تحاول الانثروبولوجيا التاريخية الكشف عن ماهية الآخر ـ الغريب وصلاته وتأثيراته ـ والتأثير عليه في الوقت ذاته ـ تبعًا لمجال الذات الغربية وتحركها ولكن من دون أن يعني ذلك كله «الشمولية» المفرطة التي وصمت بها مدرسة الحوليات ومؤرخوها الجدد، بل إن الغاية يمكن تبيانها في عمل أحدهم، والذي أشار إليه جاك لوغوف: ألا وهو ناتان فاشتيل «Nathan Wachtel» الذي اقترح النظر في «موقف الشعوب المغلوبة»، فهو لا يعني أنه كتب تاريخًا شموليًا للعلاقات بين الإسبان والهنود الحمر في أمريكا الجنوبية ما بعد كريستوف كولومبس، وإنما تناول تلك العلاقات من خلال دراسة الذهنية الهندية بالربط المتين بين نظرتي المؤرخ وعالم الانثروبولوجيا[2].

ولعل القضية التي اشتغل عليها فاشتيل آنفة الذكر ما

---

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص247.

(2) ينظر: جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، المقدمة الثانية للكتاب بقلمه، ص64.

هي إلا ضرب أو لون معرفي اشتغلت عليه «الأنثروبولوجيا التاريخية»، من ضمن عدة ضروب أو الألوان تعاملت معها وذلك لأن مفهوم الأناسة (الانثروبولوجيا) التاريخية يفيد المحاولة التي تصل بين عدة آفاق أناسية لوصل غرض البحث ومنهجه. وهي تنظر إلى هذه الآفاق من حيث طابعيها التاريخي والثقافي. فالأناسة التاريخية أنجزت بحوثها في زمن لم يعد فيه للطابع المعياري وللقوة الملزمة الصادرين عن الأناسيين قادرين على مدّنا بأي ضمانة أو ثقة بالنفس. ودعواها القائلة إن التاريخ الإنساني يقبل التشكل بمعنى العقل والتقدم أصبحت دعوى يشوبها الشك. ففي الأناسة التاريخية باتت الوثوقيات الظاهرة للحياة الاجتماعية والثقافية موضع سؤال وبدت عليها الغرابة فأصبحت موضوعًا للبحث وغرضًا. وتوجهت بحوثها نحو الثقافات الإنسانية في أماكن وأزمنة محددة ونحو ما يحصل فيها من تغيرات. وهي لا تهدف إلى دراسة ثوابت الإنسان بل بدلًا من ذلك صارت تؤكد على الطابع التاريخي والثقافي لموضوعات بحثها ومعارفها. وهذه الموضوعات تعددية وهي في الأغلب متجاوزة لحدود الفن الواحد ومتجاوزة للحدود الوطنية فتعكس بذلك ما للمعارف من إمكانات وحدود. إنها تمثّل مركز البحث العلمي الثقافي الحالي[1].

إن تنوع آفاق الانثروبولوجيا التاريخية إنما هو قائم على تنوع نتاجات التداخل القائم ـ والدائم بين التاريخ والثقافة التي لا تنفصل عن الحياة الإنسانية في شتى

(1) كريستوف فولف، علم الأناسة، مصدر سابق، ص159 ـ 160.

نواحيها، مادامت الثقافة بمعطياتها الجوهرية: ما هي إلا عبارة عن أسلوب للحياة/ للعيش، هذا الأسلوب الحياتي الذي يولد معارف شتى ويطال جوانب تاريخية كثيرة ـ تتجلى بتراكمات أو مواريث ثقافية ـ متنوعة ذات ديمومة واضحة المعالم: لأنها ليست التاريخ لوحده، إنّها التاريخ الثقافي ـ للحضارات. وتأسيسًا على تلك المعاني قال فولف: «الأناسة التاريخية لا تعني علمًا مختصًا أو مجال بحث منغلقًا. فبحوثها تتعدى الفنون وتحاول من منظور المضمون والمنهج أن تنتج أشكالًا جديدة من المعرفة»[1].

ومن خلال معرفة عمل الانثروبولوجيا التاريخية يتضح مفهومها، إنها تدرس تاريخ العادات، وبالتالي يمكن أن نعرف الأنثروبولوجيا التاريخية بوصفها تاريخًا للعادات: عادات فيزيولوجية وحركية وغذائية وعاطفية وعادات ذهنية[2]، وبلغة أكثر عمقًا يرى فرانسوا دوس، تمثل مفاهيم الانثروبولوجيا التاريخية أو الثقافة المادية في كثير من الأحيان مقاربة وصفية تاركة بعدًا من أبعاد الحوليات في بداياتها وهو: التاريخ ـ المشكل. يوجد في قلب الخطاب الحولياتي وصف الحياة اليومية، المادية منها والذهنية، للناس العاديين في مجتمعات الماضي وهو بذلك ينتمي في النهاية إلى المدرسة الوضعية في مظهرها الوقائعي ولكن في حقل بعيد عما هو سياسي، فالتكرار والعادة هي من أسسه

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص160.

(2) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، مقال: الانثروبولوجيا التاريخية لـ: آندريه بورغيار، ص247.

المركزية، «العادات الجسدية، والحركية والغذائية والعاطفية والعادات الذهنية»[1].

والعادة «Habit» سلوك منظم، يتعلمه الفرد من الآخرين، ويؤديه بصورة رتيبة وعلنية. وتمارس العادة استجابة لمواقف محددة. وكلما تكررت ممارستها ازدادت رسوخًا واستقرارًا، وأصبحت ممارستها تلقائية ويسيرة[2]؛ وبعبارة أخرى: العادة الاجتماعية: سلوك أو نمط سلوكي تعده الجماعة الاجتماعية صحيحًا وطيبًا وذلك بسبب مطابقته للتراث الثقافي القائم... ولو أكدنا القوة القسرية المعيارية للعادة فإنه يمكن تسميتها عادات شعبية أو سننًا، (وفقًا لما يراه سمنر Sumner)، وكثيرًا ما يميّز الباحثون بين التقليد والعادة، ولكن المصطلحين يمكن أن يستخدما مترادفين أيضًا[3]، ولكن شاكر مصطفى سليم يرى من ناحية أخرى: أن العادة تختلف عن العرف «Custom» من حيث أن الأولى عمل فردي، في حيث أن الثانية عمل جمعي، يمارسه أفراد المجتمع كافة[4]؛ ولكن هذا الأمر غير مقبول لكون العادات ليست حالات فردية ـ بل هي حالات جمعية من أنماط سلوك متفق عليها اجتماعيًا وبالتالي يخضع لها

(1) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص257.

(2) د. شاكر مصطفى سليم، **قاموس الانثروبولوجيا**، جامعة الكويت، ط1، 1981، ص427.

(3) أيكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور**، مصدر سابق، ص247.

(4) د. شاكر مصطفى سليم، المصدر السابق نفسه، ص427.

الجميع. وفي كثير من الأحيان. وتغدو أعرافًا وسننًا اجتماعية لا يمكن الخروج عليها، فضلًا عن أن إشارتهما إلى مستوى واحد من الصيغ والممارسات الاجتماعية المتفق عليها بين أبناء المجتمع.

ويُعدّ مصطلح «عادة» من المفاهيم الأساسية في الدراسات الاثنولوجية أو دراسات الحياة الشعبية، ولذلك كثيرًا ما دار الجدل حول أهميتها. ويتضح المدى الواسع للتفسيرات المتقدمة في كثرة التعريفات التي وضعت لهذا المصطلح. ونورد فيما يلي بعضها: يقول مالينوفسكي إن «العادة هي أسلوب مقنن من أساليب السلوك يتمّ فرضه تقليديًا على أفراد المجتمع المحلي». ويقول سابير (Sapir): تستخدم كلمة عادة للدلالة على مجموع الأنماط السلوكية التي يحملها التراث وتعيش في الجماعة. وذلك على خلاف أوجه النشاط الشخصي للفرد التي تتصف بمزيد من العشوائية»[1].

وقد كان ريل «Riehl» أول علماء الاثنولوجيا الأوروبية والفولكلور الذين عرفوا العادة... وهو المفهوم الذي يُعدّ - كما أكّد هو - محورًا أساسيًا في علم الفولكلور. لقد أوضح أن السلوك يتحول إلى عادة عندما: «يثبت من خلال عدة أجيال، ويتوسع وينمو» ومن ثم يكتسب سلطانًا. ويبدو التأكيد نفسه على أهمية عوامل التراث في تكوين العادة في مؤلفات الاثنولوجيين المحدثين مثل جايجر «Geiger» وفايس «Weiss» وفيكمان

(1) أيكه هولتكرانس، المصدر السابق نفسه، ص247.

«Wickman» إذ يعرف جايجر العادة بأنها «أسلوب في السلوك يعده الناس ـ من خلال التراث في المجتمع المحلي ـ صحيحًا أو ملزمًا». وقد قبل معظم الدارسين ـ ضمنًا أو صراحةً ـ تعريف العادة بوصفها قوة معيارية، وكظاهرة تتطلب الامتثال الاجتماعي، بل الطاعة الصارمة، فهي في ذلك رائدة للقانون. ويعرف فيكمان «Wickman» العادة ـ تمييزًا لها عن التقليد ـ بأنها عادة اجتماعية ذات طبيعة معيارية، تستمد سلطتها رأسيًا (أي تاريخيًا). وأفقيًا (أي اجتماعيًا). ويقول تولس «Thouless» إن: «العادات ـ متطلبات سلوكية تعيش على ميل الفرد لأن يمثل لأنواع السلوك الشائعة عند الجماعة، وكذلك على ضغط الرفض الجماعي لمن يخالفها»[1].

إن المجتمع والثقافة عندما يفصحان عن نفسيهما فإنهما يغدوان محل اهتمام الانثروبولوجيا بشكل عام، ولكن في حالة أن تمّ هذا الإفصاح عبر ممارسات وسلوكيات (عادات اجتماعية) معينة تختص بكافة شؤون الحياة/ والمعيشة، وهذا يستدعي (على وفق ما تقدم) مراجعة عدة أمور لاسيما من قبل الانثروبولوجيا التاريخية بوصفه اختصاصًا يرصد: الظواهر الاجتماعية التكرارية من جيل إلى آخر؛ وهذه الأمور هي:

أولاً: مراجعة التراث الثقافي ـ وتفحص كل عناصره ومكوناته ـ التي تستمد منها الظواهر الاجتماعية ـ التاريخية ديمومتها ـ .

(1) أيكه هولتكرانس، المصدر السابق نفسه، ص247 ـ 248.

ثانيًا: مراجعة الذاكرة الجمعية أو الوعي الجمعي المسؤول عن هذه الممارسات أو العادات الاجتماعية ـ بحيث يمارسها الأفراد لاشعوريًا لأنهم قد استبطنوها في ذواتهم وذاكراتهم الفردية لكونها تعبّر عن عمليات امتثال «Conformity» لقواعد وضوابط الجماعة ـ .

ثالثًا: مراجعة ـ خصوصية الزمن الاجتماعي ـ بين (سرعة التغيرات) التي تجري على العادات الاجتماعية أو سائر الظواهر الاجتماعية ـ التاريخية أو بطء التغيرات وإيقاعها المجتمعي ـ لكون الزمن الاجتماعي لاسيما (الاقتصادي ـ الاجتماعي والسياسي) يولد انكسارات في الزمن عبر التحولات حتى لو كانت ذات الإيقاع البطيء لأنها ستغيّر مجمل ما تعارفت عليه الجماعة واتفقت عليه.

ولكن أليس مصطلح العادة يجعلنا قبالة مصطلح الفولكلور «Folklore»[1] ودلالاته وأبعاده الواسعة؟ مادمنا نحن بصدد الحديث عن التراث الشعبي في سياقات الحديث عن الممارسات المكررة (العادات) التي تنتقل من جيل إلى آخر لقولبتها الثقافة اليومية وفق أنماط سلوكية محددة، يمتثل لها الجميع. وما يعزز أهمية التوقف عند الفولكلور هو رؤية «أندريه بورغيار» حول كيفية غزو

(1) ويوجد أيضًا مصطلح فولكسكنده «Volkskunde» والذي يشير إلى المضامين نفسها، ولكنه مصطلح يستخدم في البلاد الناطقة بالألمانية، بينما يستخدم مصطلح الفولكلور في المجال العالمي.

الانثروبولوجيا للتاريخ من الأسفل، أي من خلال العبارات البسيطة والأقل صياغة للحياة الفكرية، مثل المعتقدات الشعبية والطقوس المؤثرة في الحياة اليومية أو المتشبثة بالحياة الدينية، وكذلك الثقافات ذات الحضور القليل أو المستترة، وبصورة موجزة فهي المعبر عنها بالفولكلور[1]، وهو في الحقيقة غزو انثربولوجي للإنسان وسط محيطه «الجغرافي/ الثقافي»، هذا الوسط الذي أملى عادات اجتماعية لسائر شؤونه الحياتية المتصلة بالعمر التاريخي لمجتمعه؛ ذلك المجتمع الذي يفرض حضور التاريخ لتبرير كل عادة اجتماعية إيًّا كانت، وبالتالي إضفاء الشرعية عليها لأنها تمثل (السلف).

ويشير مصطلح الفولكلور إلى كل أنواع التعبير الشفهي والجسمي مثل (القصص الشعبي) و(الساكا) و(الأساطير) و(القصص الخرافية) و(الأغاني الشعبية) و(الرقص الشعبي) و(المهرجانات) و(الأمثال) و(الأحاجي) و(التعزيم)[2]. ويرى هولتكرانس: أن الفولكلور هو التراث الروحي للشعب، وخاصة التراث الشفاهي؛ ويطابق هذا التعريف (حسب رأيه) توصيات وفود مؤتمر أرنهايم «Arnhem» في هولندا عام 1955م[3]. ولقد صنف

---

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: الانثروبولوجيا التاريخية، ل: أندريه بورغيار، مصدر سابق، ص272.

(2) د. شاكر مصطفى سليم، مصدر سابق، ص361.

(3) أيكه هولتكرانس، مصدر سابق، ص280.

هولتكرانس تعريفات الفولكلور المختلفة وفق أقسام عدة نوجزها على النحو الآتي:

1 ـ هو مخلفات الثقافة القديمة السابقة على التحضر، أو الرواسب في البيئة الحضرية الحديثة.

2 ـ هو ذلك الجزء التقليدي من الثقافة الشعبية.

3 ـ هو المصطلح الشامل للدلالة على فئة من الظواهر التقليدية، تجمع بينها الحقيقة التي مؤداها أنها تعبر ـ أكثر من سواها عن الظواهر الاجتماعية أو الثقافية ـ عن دور التراث.

4 ـ عبارة عن دين وصل إلى حالة من الانحطاط أي أنه يشير إلى البقايا المبهمة للطقوس الدينية القديمة التي مازالت مندمجة في حياة الأميين والأجلاف.

5 ـ يعني الحكايات الشعبية.

6 ـ هو الأدب الشعبي.

7 ـ هو الثقافة عمومًا المنقولة شفاهيًا (التراث الشفاهي).

8 ـ هو الثقافة الشعبية[1].

إن مجموع ما يهتم به الفولكلور هو من جوهر عمل الانثروبولوجيا التاريخية لأنها تشتغل على الميراث الثقافي وبكافة عناصرة ومركباته، مما يعني أنها تحاول إعادة بناء

(1) ينظر: أيكة هولتكرانس، المصدر السابق نفسه، ص280 ـ 284.

التاريخ الثقافي للإنسان عبر تجسير الفجوة القائمة بين الزمن الفائت/ الماضي والزمن الحاضر/ المعاصر، وذلك لكي تقف على الجذور التي غيّبت عن المشهد الثقافي/ الحضاري القائم الصالح «الثقافة المعاصرة» والتي تمثل خلاصة مراحل التطور ـ والتقدم وعلى كافة الأصعدة.

ولكن في الوقت نفسه يجب لفت الانتباه إلى أن اهتمام الانثروبولوجيا التاريخية بالفولكلور يعزى إلى أن مؤرخي التاريخ الجديد «وكما أشرنا لذلك مسبقًا» معنيون أكثر من غيرهم بتاريخ الهامشيين وبثقافاتهم والتي تدخل بالضرورة من ضمن مركباتها «العادات الفولكلورية/ المتوارثة»، فضلًا عن أن الانثروبولوجيا بحدّ ذاتها بوصفها علمًا قائمًا بذاته لها من الصلات والمشتركات الكثيرة مع الفولكلور، وكما يرى أحد الباحثين: «فالعلاقة بين الفولكلور والانثروبولوجيا تتجلى في اهتمام كل منهما بدراسة الخرافات والأساطير والحكايات والفن الشعبي والأدب الشفاهي في المجتمعات المتخلفة والمتقدمة معًا. هذا بالإضافة إلى دراسات الصناعات والحرف اليدوية ومراسم الأعياد والزواج والوفاة والحفلات الشعائرية في المناسبات المختلفة لدرجة أن أصبح من الصعوبة إيجاد خط دقيق يمكن وضعه بين مجاليهما»[1].

(1) الزهرة إبراهيم، **الانثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية**، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2009، ص77.

ونحن لا نعتقد بأنه لا يمكن إيجاد خط دقيق بين مجاليهما، فالحدود واضحة لمن كان له دراية دقيقة بهما، وعلى العموم ثمة اهتمامات مشتركة بينهما، تجلّت بوضوح أعمق في أعمال مؤرخي الحوليات، ولاسيما من خلال تأثرهم بأعمال عميد الدراسات الفولكلورية أرنولد فان جينب (1873 - 1957) «Arnold Van Gennep» والذي يُعدّ في حقيقة الأمر أحد أبرز أعضاء المدرسة الدوركهايمية. وهو ممثلها في ميدان الفولكلور[1]، وهذا يعني أنه كان بشكل أو آخر ضمن الامتدادات الطبيعية لتلك المدرسة التي تأثر بها مؤرخو الحوليات والتاريخ الجديد عمومًا.

ولكن الشيء اللافت للاهتمام هو أن فان جينب اتخذ موقفًا محددًا من الاتجاه التاريخي إذ كان يقول إن التفسيرات الفلوكلورية والنظريات العامة القائمة على وثائق أو شواهد تاريخية من أي نوع لا يمكن أن تكون سوى افتراضات لا تستند إلا على معلومات ناقصة لا يمكن أن تدّعي لنفسها الكمال. وهو يشكك على هذا الأساس بنظرية الرواسب الثقافية «Cultural survivals» برمتها، على اعتبار أنها تقوم على الربط بين متشابهات وليس على شواهد حقيقية قاطعة[2].

على أن فان جنب لا يعني بهذا الموقف هدم الاتجاه

(1) ينظر: د. عليا شكري، **علم الاجتماع الفرنسي**، مصدر سابق ص150.

(2) المصدر السابق نفسه، ص163.

التاريخي برمته، وهو أمر لا يمكن أن يقرّه عليه أحد، ولكن يؤكد على بعض المحاذير التي يجب على كل من يستعين بالمفاهيم أن ينتبه إليها، خاصة استخدام مصطلحات مثل انحراف «deviation» أو فعل خاطئ «mal facon» أو تقليد رجعي «regressive» أو عودة إلى البدائية أو غموض المعنى الداخلي. . . الخ، كذلك الأمر بالنسبة لتفسير ظاهرة راهنة وخاضعة للملاحظة المباشرة عن طريق افتراض نمط أصلي «prototype» لها من أنماط العصور الوسطى أو العصر الروماني أو فترة ما قبل التاريخ دون أن يكون لدينا شواهد كافية ومقنعة بالنسبة للحلقات الوسيطة بين ذلك النمط الأصلي الفرضي وبين النمط الواقعي الموجود أمامنا على مسرح الحياة[1].

ومؤرخو التاريخ الجديد كانوا يبحثون دائمًا عن التوثيق العلمي، وشتى الوسائل المتاحة، كيما يقارب الحقيقة الاجتماعية التي مازالت حسب استدلالاتهم مستمرة ضمن الذهنيات القائمة بالدرجة الأولى. ويرى لوغوف: أن التاريخ الجديد وسع أفق الوثيقة التاريخية، إذ هو تاريخ يعتمد على وثائق عديدة ومتنوعة: منها المكتوبة بجميع أجناسها إلى جانب الوثائق التصويرية ونتائج البحوث الأثرية والروايات الشفوية وغيرها من الوثائق. وبعبارة أخرى وعلى حدّ قوله كذلك: إن سلسلة من الأرقام، أو رسمًا بيانيًا لتطور الأسعار، أو صورة، أو فلمًا، أو ـ إذا

(1) المصدر السابق نفسه، ص164.

أردنا أن نوغل في القدم ـ لقاح النباتات المتحجر، أو معول، كل هذه الأشياء تُعد من الوثائق الأولية بالنسبة إلى التاريخ الجديد[1].

ولقد طلب عالم الانثروبولوجيا الإنجليزي المعروف إيفنس بريتشارد «Evans Pritchard» في محاضراته الشهيرة في ما نشر سنة 1961 من علماء الانثروبولوجيا أن ينسجوا على منوال المؤرخين لما لهؤلاء من خبرة من نقد الوثائق وفي تحسس الزمن والتغيرات[2].

ولم يكن مؤرخو التاريخ الجديد وبضمنهم المختصون بقطاع الانثروبولوجيا التاريخية على وجه الخصوص يكتفون بالوثائق وحسب، فقد كان التحقيق أو التاريخ الشفاهي[3] ـ

(1) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، مقال: التاريخ الجديد ـ لوغوف، ص82.

(2) المصدر السابق نفسه، ص83 ـ 84.

(3) ولقد أكّد المؤتمر الخامس عشر للعلوم التاريخية الذي عقد في بوخارست برومانيا في الفترة ما بين (10 ـ 17) أغسطس/آب 1980، على أهمية موضوع التاريخ الشفوي. وهو أول مؤتمر دولي يولي مثل هذا الاهتمام الكبير بمنهجية التاريخ الشفاهي. وقد أوصى المشاركون فيه بضرورة الاستفادة منها في كتابة التاريخ المعاصر بشكل خاص. ومن المعلوم أن علم الأناسة (الانثروبولوجيا الثقافية) على وجه الخصوص وعلم الفولكلور يعدان من العلوم المعاصرة التي استفادت الكثير من الرواية الشفوية والمتضمنة بطبيعة الحال في الحياة اليومية المعاشة والتي يسجلها الانثروبولوجيون من خلال الملاحظة بالمشاركة. ينظر لتفاصيل أكثر: د. مسعود ضاهر، منهجية التاريخ =

وبعبارة أخرى ـ الوثيقة الشفوية أداة جديدة ـ استعانوا بها للتدليل على إيقاعات الزمن الاجتماعي وتوثيقه، وهم بذلك كانوا قريبين بشكل مباشر من منهجية الفولكلور والاثنوغرافيا على حدٍّ سواء[1].

وفي الحقيقة إن مسألة التاريخ الشفاهي الذي هو في الأصل محل اهتمام الفولكلور ومن ثم الانثروبولوجيا التاريخية، يجعلنا إزاء نوعين من الذاكرتين وبالتالي الثقافتين المتصارعتين إحداهما وليدة هذا التاريخ وهي الذاكرة الشعبية أو الثقافة الشعبية والتي (تمثل الساكن أو الثابت في الثقافة)، أما الذاكرة أو الثقافة الأخرى هي المسماة بـ(العالمة) أو الرسمية أو ثقافة النخبة «Elite». وبالتالي نتساءل هنا: هل الانثروبولوجيا التاريخية المهتمة بـ«العادات الاجتماعية» هي مشغولة بالثقافة الشعبية (الساكنة) فحسب؟ أم أن هنالك تداخلًا في الاهتمام بشتى الثقافات؟.

والثقافة الرسمية «Official culture» هي تعبير عن المؤسسات الثقافية كما تمثلها السلطات السياسية في الدولة أو الأمة وقد قدم سانتيف «Saityves» هذا المصطلح

= الشفوي والاستفادة منها عربيًا، **مجلة عالم الفكر**، الكويت، العدد 5، المجلد56 يناير/كانون الثاني ـ مارس/آذار 2008، ص57 ـ 59.

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: التاريخ والأمد الطويل، لـ: ميشيل فوفيل، مصدر سابق، ص168.

مستعملًا عبارة «الحياة الرسمية» إلى علمي الاثنولوجيا والفولكلور. إذ هو يصف ما هو رسمي بأنه كل ما يصدر عن السلطة المدنية أو الدينية، وبوجه خاص كل ما يعلم في المدرسة أو في ضوء التعاليم الدينية[1].

أما الثقافة الشعبية «populaire culture - Folk culture»: هي الثقافة التي تميز الشعب أو المجتمع الشعبي، وتتصف بامتثالها للتراث والأشكال التنظيمية الأساسية. ويذهب الاثنولوجيون الأوروبيون إلى أن الثقافة الشعبية في أوروبا هي ثقافة ذات طابع قديم، تقليدية للغاية، وتطابق ثقافة الفلاحين في الغالب. ويشير سفنسون «Svenson» إلى أن «الثقافة الشعبية تخضع للتراث خضوعًا كبيرًا، وتتأثر به. ولذلك فإن دراسة الثقافة الشعبية يمكن أن تساهم في إثراء معلوماتنا عن العصور الماضية في تاريخ الثقافة الإنسانية». وعلى الرغم من طابعها المحافظ بصفة عامة فهي تتعرض للتغير باستمرار بسبب المؤثرات الخارجية[2].

وضمن هذه السياقات نجد: أن الحقل الثقافي الذي لقي حظوة كبيرة وحضورًا دائمًا في الدراسات الحولياتية في السبعينيات كل يعمل في ارتباط مع ثنائية الفصل بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية. إنه خاصة عندما يكون التعارض بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية قد أخذ كمحور للإشكالية، عندها يصبح المؤرخ عالم انثروبولوجيا، فعندها

---

(1) أيكة هولتكرانس، المصدر السابق نفسه، ص157.

(2) المصدر السابق نفسه، ص158.

ينعكس الصراع الاجتماعي والسياسي بين السيد والمسود على المستوى الثقافي في مجال لا يمكن فيه للتطور الحديث والتقدمية أن يأتيا إلّا من الأسياد ومن الثقافة العالمة التي تجرّ وراءها كل ما هو اجتماعي. هذا الفصل في القراءة التاريخية يسمح بإعادة إدخال نوع من الجدلية الداخلية في عمل الديمومة ولكن لفائدة النخب الاجتماعية فقط. وعارضت الجدلية الحولياتية الجديدة زمن وثقافة الشعب الذي لا يتحرك ولا يقدر على التخلص من عاداته وهو زمن تكراري اثنوغرافي، بزمن وثقافة النخب وهو زمن مبدع نشيط ومصدر التجديد وبالتالي مصدر للتاريخ[1].

قد تكون هناك إذًا ثقافة خارج الزمن قريبة من الحياة الطبيعية ومن الحيوانية وإلى جانبها ثقافة عالمة، إن الثقافي هو الذي يصنع الاجتماعي وحركة التاريخي توجد إلى جانب النخبة والجمود إلى جانب الشعب. تبدو القطيعة بين هذين العالمين صعبة التجاوز، فهاتان الثقافتان غريبتان عن بعضهما على الرغم من تقاربهما في المكان والزمان[2].

وعلى الرغم من التفاوت والاختلاف البيّن بين الثقافتين، إلا أنّ الشيء المهم بالنسبة لمؤرخي الحوليات هو «دورات الزمن» أي صعود وهبوط إحدى هاتين الثقافتين وحلول الأخرى محل نقيضها على دورات من الزمن الاجتماعي، هذا من جانب، ومن جانب وجد لوغوف أن

---

(1) فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت**، مصدر سابق، 260 ـ 261.

(2) المصدر السابق نفسه، ص262.

هنالك تعايشًا وتجاورًا بين الثقافتين وعلى مدى عدة عصور ـ قد تصل بعض جوانبها لدى الشعوب الأوروبية المعاصرة، مما يعني أنه في بعض الحالات قد تكون عملية إقصاء وتهميش الثقافة الشعبية لدواعي آيديولوجية تمارسها النخبة المالكة للقوة والنفوذ، لكي تستطيع بتلك الثقافة الشعبية التي لطالما كانت تمارس دور المعارضة لمن يمتلك المعرفة (العالمة) والسلطة (الحاكمة) التي تسعى دائمًا وعبر التاريخ أن تؤسس ذاكرة جديدة يمكن تسميتها بالذاكرة المصطنعة التي تحاول إعداد المجتمع إعدادًا جديدًا يتلاءم والجو الثقافي/ السياسي الجديد، الذي يحاول جاهدًا الإطاحة بكل البنى التقليدية التي كانت متعايشة مع الأنظمة السياسية والمعرفية التي غدت ضمن ما يمكن أن نطلق عليه بـ«الذاكرة الموتورة».

ونعتقد أن الانثروبولوجيا التاريخية هي بمنزلة بين منزلتين (الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية) لكونها تستطيع أن تتعامل مع الثقافة المؤسساتية (البلاط ـ الكنيسة) آنذاك أو بعد ذاك (الجمهورية ـ الجامعة)، وأن تتعامل في الوقت ذاته مع (التراث الشعبي/ الموروث) الذي يحيا لدى الفلاحين بشكل خاص، ولدى القطاعات الفقيرة في (المدينة). وليس أدلّ على ذلك (على سبيل المثال لا الحصر) هو عمل مارك بلوخر «الملوك أصحاب المعجزات العلاجية» الذي صدر عام 1924.

ففي هذه الدراسة تمّ البحث في اعتقاد كان واسع الانتشار في انجلترا وفرنسا خلال مدة امتدت من القرون

الوسطى إلى القرن الثامن عشر، اعتقاد بأن الملوك كانوا قادرين على علاج مرض جلدي انتشر في ذلك الوقت علاجه بمجرد وضع اليد على جلد المريض وحسب طقوس معينة. ولهذا البحث أهمية في تأسيس البحث في الذهنيات وفي التوجه نحو الأغراض الإنسانية في علم التاريخ[1].

ويرى دوس أن نهج الانثروبولوجيا كان جليًّا من خلال تجربة بلوخ ولكنها تجربة وجودية هذه المرة قادته إلى درب دراسة البنى العميقة لهذه الأنماط الذهنية: إنها حرب 1914 ـ 1918 التي كان فيها جنديًا ولكن بوصفه مؤرخًا أيضًا يفكر في ما يرى: عن نفسية الجنود ورجال 1914 ـ 1918 ستساعد على فهم مواقف الناس في العصر الوسيط أمام المعجزة الملكية. وهنا يتساءل دوس: بِمَ استطاعت الحرب أن تدفع بمارك بلوخر إلى التساؤل عن قدرة الملوك على معالجة المسلوعين (المصابين بداء الخنازير)؟ بواسطة التفكير حول الشهادات والإشاعة والخبر الكاذب. معرفة آليات الانتشار والإحاطة بالأرضية الصالحة هو موضوع دراسة مارك بلوخر التي تدعو إلى تطوير علم النفس الجماعي، علم نفس الشهادات الذي لا يزال جنينيًّا[2].

ومن خلال تأثره بأجواء الحرب كان يتساءل عن الاعتقاد الجماعي في قدرة الملوك على الشفاء ليتخلص بأن

---

(1) كريستوف فولف، **علم الأناسة**، مصدر سابق، ص98.

(2) فرانسوا دوس، المصدر السابق نفسه، ص140 ـ 141.

المسألة هي «خبر كبير كاذب»[1]. وهكذا فقد تركّزت الدراسة على تصورات معجزة القوة المبدعة للملكية التي تترجم عن قوة الملك الخاصة فيكون الأمر متعلقًا بتصورات جماعية تستحق عناية كبيرة من مؤرخي الذهنيات[2].

وفي الحقيقة هذه موروثات طقوسية لا تعطيها الروايات، حتى المتأخرة منها، إلا قيمة طرائفية فولكلورية تقريبًا. ولكن هذه الغرابة التي ستظل عالقة بالمراسم الملكية الفرنسية والإنجليزية إلى العصر الصناعي لا تميزها فقط عن أغلب بقية الأنظمة الملكية الأوروبية، ولكنها تكشف عن البعد السحري لصورة الملكية كما ظلت حية في التمثلات الجماعية[3]. ويقول مارك بلوخر: «إن كل هذا

(1) المصدر السابق نفسه، ص141.

(2) كريستوف فولف، المصدر السابق، نفسه، ص98.

(3) ونقلًا عن جاك لوغوف ومارك بلوخر يعرض عزيز العظمة هذه التمثلات الجماعية قائلًا: لقد أسبغت منن فوق طبيعية متشابهة إلى حد ما على الملوك القروسطيين في فرنسا وإنكلترا من أجل تتويجهم، لقد اشتهرت أجسام غيبية بمنحها بعض القدرات السحرية على الملوك، فلقد اشتهرت هذه الأجسام الملكية بقدرتها بين أشياء أخرى، على شفاء داء الملوك (سل الغدد اللمفاوية) بلمسة منهم. منذ القرن الرابع عشر، كان الملوك الإنكليز يدهنون بزيت مرسل من السماء، حاذين حذو إدوارد الثاني (حكم من 1307 ـ 1327م) الذي اتبع، إبان تتويجه، العادة الملكية الفرنسية بالدهن بزيت سماوي عهد به لهذا الغرض في فرنسا إلى توماس أبيكيت من قبل مريم العذراء نفسها، لقد بدأت هذه الشعيرة قبل عدة قرون مع كلوفيس =

الفولكلور يخبرنا حول كثير من النقاط أكثر من أي رسالة مذهبية». وفي الوقت نفسه، يقع تسطير المسلك المؤدي من دراسة الفولكلور إلى انثروبولوجيا تاريخية حقيقية[1].

وهذه التمثلات الجماعية إنما هي انعكاس فعلي للثقافة الرسمية، ثقافة البلاط الملكي الذي يدعم هذه التوجهات ويشيعها بين الناس ليضفي على الذات الملكية نزعة أسطورية/ خارقة للمجال الواقعي/ الطبيعي؛ مما يجعل الثقافة الشعبية تتغذى على هكذا فلكلور ينتج أو تُصاغ بعض معالمه على أيدي أصحاب الثقافة العالمة، ولعل ما يؤكد هذه المعطيات برمتها ما أشار إليه عزيز العظمة والذي نوّهنا عنه فيما سبق.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن هذه التمثلات الجماعية تمثل (عادة ذهنية) تتلاءم واختصاص الانثروبولوجيا التاريخية، مما يعني أن هذا الاختصاص

= حكم (من 481 ـ 511م) الذي عمد بعد اعتناقه الدين الجديد بزيت من قارورة مقدسة جلبتها إلى الأرض يمامة ظن أنها ممثلة للروح القدس أو رسول منها. لقد عهد بهذا الزيت العجائبي في قارورته المقدسة شخصيًّا إلى ريمجيوس (ريمي) أسقف ريمز، هذا الزيت الذي كان يحافظ عليه تقليديًّا من قبل رئيس الدير في كاتدرائية ريمز. ينظر كتاب عزيز العظمة: **الملكية الإسلامية/ السلطة والمقدس في انظمة الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية**، ت: عدنان حسن، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، ص40.

(1) جاك لوغوف، مصدر سابق، **الأنثروبولوجيا التاريخية**، ل: آندريه بورغيار، ص245 ـ 246.

يقف في مستوى وسطي بين الزمن الأسطوري والزمن العقلاني الذي تبقى فيه بعض العناصر الفولكلورية تخفق بالحياة.

العادات التقنية والأنشطة الاقتصادية/ من الفولكلور إلى الانثروبولوجيا التاريخية:

ظلت الأساليب الفنية الصناعية (التقنيات) والحرف والأدوات حتى القرن الثامن عشر جزءًا من دراسة العادات والتقاليد (تشهد على ذلك دائرة معارف القرن الثامن عشر الشهيرة). وكان يعزز هذا الموقف وجود ذلك النسق المغلق للطوائف المهنية. فقد كان النشاط الصناعي برمته يتخذ مظهرًا تقليديًا، حيث تحدد التقاليد المتوارثة نظام العمل، وقواعد الترقي، ونظام التلمذة، وحقوق الابتكار... الخ، كل هذه التفاصيل التي كان يحكمها العرف المتوارث بكل دقة وإحكام، ثم جاء القرن التاسع عشر ليحاصر هذا النظام الطائفي ويقضي عليه في النهاية، بسبب النمو السريع للصناعات الكبرى ـ ذات الطابع الآلي أساسًا... وبالتالي تعددت منذ فترة ليست بالبعيدة البحوث الفولكلورية التي تستهدف استكشاف بقايا ذلك النظام الحرفي القديم في المجتمع الصناعي الحديث، وطلائع هذا التكوين الاجتماعي الاقتصادي الحديث في دنيا المأثورات الشعبية[1].

(1) د. علياء شكري، علم الاجتماع الفرنسي، مصدر سابق، ص153.

وتمثل هذه العادات التقنية التي شكلت إحدى اهتمامات الفولكلور بمثابة الثقافة المادية/ التي يقوم عليها الاقتصاد الإنساني والقائم بين بعدين متداخلين: السيطرة على الطبيعة وتطويعها هذا من جهة، وإنتاج الاحتياجات الإنسانية الأساسية (المأكل/ الملبس/ المسكن/ الأمن) وبنظر مؤرخي الحوليات الثقافة المادية لها علاقة بديهية بالمعوقات المادية التي تؤثر في حياة الإنسان، والتي يجد لها الإنسان حلولًا، فهذه الحلول هي الثقافة بالضبط. ولكن ليس كل الجواب هو المعني بالثقافة المادية، إن المادية تعني أنه في الوقت الذي تعبر فيه الثقافة بطريقة مجردة، لا تكون الثقافة المادية هي المعنية. وهذا لا يشير فقط إلى حقل التمثلات الذهنية والقانون والتفكير الديني والفلسفي واللغة والفنون، ولكنه يشير أيضًا إلى البنى الاجتماعية/ الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية وعلاقات الإنتاج، وبصورة أشمل إلى علاقات الإنسان بالإنسان[1].

فالثقافة المادية تمثل على وفق التوجهات الفكرية الأساسية لماركس وجودًا اجتماعيًّا عامًّا والذي محوره الرئيس الأنظمة الاقتصادية العامة وبضمنها الأدوات أو وسائل الإنتاج المسؤولة عن نمط الإنتاج؛ هذا الوجود بطبيعة الحال هو المسؤول عن الوعي الاجتماعي العام مما يعني أن الثقافة المادية بمثابة أسلوب حياة لعموم المجتمع.

(1) ينظر: جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: تاريخ الثقافة المادية لـ: جان ـ ماري بيساز، ص318.

ولقد بيّن مارشال سالينز Marshall Sanlins (أحد أعضاء دائرة التطوريين الجدد neo - evolutionists) أن الماديين يتعاملون مع الثقافة على أنها مجموعة من الأدوات، أي تكنولوجيا للاستغلال المنطقي للطبيعة. وترتب على ذلك إمكان تقسيم تاريخ الإنسانية إلى سلسلة متوالية من المراحل التي شهدت تقدمًا تكنولوجيًا وتغييرات في أنماط الإنتاج نتجت عن ذلك التقدم(1).

وفي الحقيقة إن هذه المراحل المتتابعة للتقدم التكنولوجي يمكن للمختص بالانثروبولوجيا التاريخية أن يرصدها وذلك لأنها تعبير عن مسارات وتحولات تعامل الإنسان تقنيًا مع عالم الطبيعة ليشبع احتياجاته الأساسية التي تتجاوز بمرور الوقت لكي تشبع الاحتياجات الثانوية التي تعبر عن عمق التطور التكنولوجي ـ التقاني والذي هو في الوقت ذاته تطور ثقافي.

ولقد عالج هذه المسألة آندريه لوروا ـ غورهان عبر عمله المعنون: التطور والتقنيات (الإنسان والمادة والوسط والتقنيات)، وبمحتواه الذي اندمج فيه حقل الثقافة المادية إلى حدود الاستهلاك، يستحضر بقوة المواقف التي تستوجب ضم الحقل الجديد إلى حقل التقنيات، حتى ولو لم يكن ذلك ما قاله المؤلف علنًا. ومن الطبيعي أن يكون

(1) آدم كوبر، الثقافة/ التفسير الانثروبولوجي، ت: تراجي فتحي، **سلسلة عالم المعرفة**، الكويت، ع (349) مارس/آذار، 2008، ص181.

عالم الانثروبولوجيا، المتعود على تطور الآلات عبر الأزمنة ما قبل التاريخية، متحسسًا أكثر للتطور التقني ويرى فيه علامة إن لم نقل محركًا للتطور الثقافي[1].

وفي الحقيقة إن نظرية تصنيف الأدوات والتقنيات التي تضمنها عمله آنف الذكر تمثل مدخلًا رئيسًا لفهم آليات التطور التقاني التي مرت بها المجتمعات وبدءًا بالمجتمعات البدائية وحتى المتطورة منها. وهذه النظرية بدل أن تركز على مختلف ميادين الإنتاج (الصيد والقنص، الزراعة، تربية الماشية) وتقترح تصنيفًا للوسائل البدائية التي تؤثر على المادة والحركات المصاحبة لها، والتسلسلات العلمية التي تدخل فيها مجموعات أفعال ضمن عملية الانتاج. وهي تحاول أيضًا كشف المنطق الآلي والتقني المشترك بين ميادين إنتاج مختلفة.

وحصر غورهان عدد الوسائل الأولية للفعل بالمادة بأربعة:

1) المواد الصلبة تؤثر على المادة بالصدم.

2) الوسيلة الثانية هي النار؛ يستعرض غورهان الوسائل التي تسمح بإنتاجها والحفاظ عليها، ثم أثرها الذي ينتج عنه تصليب المادة أو ليونتها من خلال التحمية المباشرة أو غير المباشرة.

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: جان ـ ماري بيساز، ص334.

3) الماء هو الوسيلة الثالثة للفعل، بخصائصها الفيزيائية كالإشباع والتذويب، أو خصائصها الديناميكية كالضغط والنقل، أو خاصيتها الكيميائية من خلال المحاليل التي تحتوي عليها.

4) الهواء الذي يستخدم لإطلاق الأسلحة القاذفة وتجفيف المواد والتأجيج الطبيعي أو الاصطناعي للنار[1].

وتختلف وسائل الفعل باختلاف طبيعة المواد المشغولة: سوائل أو أجسام صلبة ثابتة أو ليفية أو نصف لدائنية (المعادن) أو لدائنية (الصلصال) أو مرنة (قشور أو جلد أو خيوط نسيج). ثم يشكل تصنيف الوسائل والمواد شبكة تتيح وصف الحركات والأفعال الخاصة بكل تقنية اكتساب (الصيد، القنص، تربية المواشي، الزراعة) أو تحويل المادة[2].

ولعل هذه النظرية يمكن إدراجها ضمن سياقات جزئية وليست كلية في انثروبولوجيا الاقتصاد التي لا تقف عند حدود التقنيات والآليات لتجاوز ذلك كله نحو عالم السلع (الإنتاج برمته) والتبادلية التي يقوم توزعه، والاستهلاك الذي هو غاية (العمل وأدواته)، ولهذا نجد الباحث هنري دوناجفسكي حصر مكونات الثقافة المادية في أربعة عناصر:

---

(1) فيليب لابورت ـ تولرا، جان ـ بيارفارنييه، المصدر السابق نفسه، ص325.

(2) المصدر السابق نفسه.

1 ـ وسائل العمل (الإنسان والآلات).

2 ـ موضوع العمل (الثروات المادية والمواد الأولية).

3 ـ تجربة الإنسان خلال صيرورة الإنتاج (التقنيات).

4 ـ استعمال المنتوجات المادية (المستهلكون)[1].

ومما ينبغي لفت النظر إليه هنا هو: إذا كانت التقنيات والأدوات عمومًا يمكن التعامل معها وتحقيبها تاريخيًّا بمراحل التطور والتقدم التي مرّت بها، فإن هذا الأمر برمته يتجلى عبر التاريخ بوضوح أعمق، ولكن مسألة البعد الثقافي الذي يعكس التجربة الإنسانية مع الطبيعة، لا يمكن تبيانه إلا عبر الانثروبولوجيا تحديدًا، وذلك لأنه يحيل إليها بالضرورة ولأنه يمثل نظامًا رمزيًّا يعكس تقنية الأفعال المتفاعلة مع الطبيعة تطويعًا وإدارة وعلى حدّ تعبير لوروا غورهان: «فالأشياء ليست في النهاية سوى مركبات ميول وشبكات أفعال، فالإناء ما هو إلا تجسيد لرغبة أساسية في احتواء السوائل تضاف إليها رغبات ثانية في تشكيل الفخار أو قطع الخشب ولحاء الشجر». وهكذا تتكون شبكة من الميول الثانوية التي تغطي أشياء عديدة وتحول الميول العامة إلى حالات خاصة[2].

---

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، المقال السابق نفسه، ص330.

(2) جيلبير دوران، **الانثروبولوجيا/ رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ترجمة: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1993، ص31.

ويذهب جليبير دوران هنا مستندًا إلى أطروحات لوروا غورهان لتحديد الدلالات الرمزية والتحليلية الكامنة في تلك التقنيات البشرية عبر طرحه المثال الآتي: إن الرغبة بالاحتواء أو العوم أو التغطية تعطي من خلال تقنيات معالجة التربة أو الخشب آنية أو قوارب أو سقوفًا. فإذا ما كان الوعاء محاكًا فإنه يفترض بالتالي احتمال تشعب في الاتجاهات، إذ إن الحياكة للاحتواء تعطي آنية مختلفة، بينما الحياكة بهدف الكساء تعطي الملابس الجلدية، والحياكة للسكن تعطي البيوت ذات الألواح الخشبية المجموعة. هذا «المدخل المزدوج» الذي تعرضه الأشياء المحسوسة (برأيه): يمنح إذًا حرية واسعة للتعليلات التقنية للأدوات[1].

وبالتالي فإن هذا الأمر يتيح له أن يتجه إلى الأشياء الرمزية المحسوسة الموجودة في الطبيعة والتي تسمح بمجال رحب لإجراء تعدد وتنوع لعمليات التخيل حسب رأيه وذلك لأن: الأشياء الرمزية وكما يرى، تشكل شبكات تتداخل فيها عدة صفات غالبة، فالشجرة مثلًا يمكن أن تكون في الوقت نفسه رمزًا لدورة فصلية أو للارتقاء العمودي، والثعبان قد يرمز للابتلاع أو للتجديد أو للبعث، كما يرى أن للذهب لونًا سماويًا وشمسيًا بالإضافة لكونه جوهرًا أو كنزًا مخبأ... [2].

ولعل إشارة دوران في بحثنا هذا ما هي إلا إلماعة

(1) المصدر السابق نفسه.
(2) المصدر السابق نفسه.

سريعة، لأن الأصل بالنسبة لدينا هي الأطروحات الانثروبولوجية المقاربة بشكل أو بآخر للانثروبولوجيا التاريخية والتي سنجد بعض فضاءاتها الهامة في أطروحات الانثروبولوجست المعاصر مارشال سالينز[1].

مراجعة في ضوء أطروحات سالينز:

يقول مارشال سالينز إن التحدي العظيم الذي يواجه الانثروبولوجيا التاريخية لا يكمن في مجرد معرفة كيف يمكن للثقافة أن تنظم الأحداث بل كيف يمكن تنظيم الثقافة ذاتها من خلال تنظيمها للأحداث، وكيف أن عملية تحول البناء تصبح في الوقت نفسه إعادة إنتاج لذلك البناء. فالثقافة تعيد إنتاج ذاتها من خلال عملية تنظيم الأحداث واستيعابها، وإن إعادة الإنتاج هذه تتضمن في الوقت ذاته تحولًا للبناء الثقافي[2].

وطوّر سالنيز أفكاره مازجًا بين العمل الاثنوغرافي ونظريته البنائية عن التاريخ أو ما يعرف بالانثروبولوجيا التاريخية البنائية «structural - historical Anthropology» مطبقًا ذلك على تاريخ وثقافة مجتمع بعينه وهو مجتمع جزر هاواي «Hawaii». إن العمل الجوهري في دراسة سالينز

---

(1) فلقد أنطلق سالينز من أطروحات المدرسة التطورية المحدثة، والمعتمدة أصلًا على الانثروبولوجيا الثقافية الأميركية، مما أهلّه للكتابة ضمن سياقات ما تعارف عليه بـ«الانثروبولوجيا التاريخية».

(2) د. السيد الأسود، **الانثروبولوجيا الرمزية**، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط1، 2002، ص184.

هو مناقشة العلاقة بين البناء والمضمون أو الشكل والحدث أو الفعل وهو بذلك يحاول أن يجد حلًّا أو مخرجًا لأصحاب المدرسة البنيوية وعلى رأسهم ليفي شتراوس، الذين اهتموا بالشكل دون المضمون، وبالصورة الثابتة دون الفعل الواقعي[1].

ولعلنا نجد صدى ذلك في كتابه «الثقافة والمنطق العملي»، والذي وجه فيه كذلك سهام نقده اللاذعة ضد الماركسية. قائلًا: فقد أوهم الماركسيون المتبذليون Vulgar Marxists أنفسهم بأن القوى المادية هي وحدها الحقيقية. وعلى النقيض من ذلك، أدرك البنيويون أنهُ يتعين فهم قاعدة المجتمع أو بنيته التحتية، تمامًا مثل البناء الفوقي، بوصفه نظامًا من الأفكار، إذ يظهر ما يطلق عليه البناء التحتي بوصفه تحقيقًا لنظام كامل من المدلولات الفاعلة على العالم. لاشك في أن ليفي ـ شتراوس لم يصغ فقط مثل هذه الحجة، فقد كان يستخدم عمومًا عبارات حذرة عندما يكتب عن الاستقلال المحدود للبنية الإيديولوجية الفوقية. ومع ذلك أكّد سالينز على أن هذه الأطروحة هي التي دفعت البنيوية إلى التصادم حتميًّا مع الماركسية. إذ تمثل العلاقة بين الفعل الإنتاجي في العالم والتنظيم الرمزي للتجربة نقطة الخلاف بين الماركسية والبنيوية الفرنسية[2].

فسالينز بشكلٍ عام لا يتفق مع أصحاب نظريات

(1) المصدر السابق نفسه، ص185.

(2) آدم كوبر، **الثقافة/ التفسير الانثروبولوجي**، مصدر سابق، ص186.

السلوك التي تجرد الفعل من القواعد الثقافية والرمزية التي تحكمه. ومن أهداف سالينز إذن أن يقدم دراسة عن بناء ثقافي متغير وغير ثابت الذي يتأثر في تغيره وتحوله بالأحداث التاريخية وأفعال الأفراد، لكنه في الوقت نفسه يستوعب هذه الأحداث مما ينجم عنه ما أطلق عليه سالينز بإعادة إنتاج البناء[1].

ولعل تجليات ذلك تتضح بإجراء المقارنة بين المجتمعات البدائية/ القبلية والمجتمعات المعاصرة/ البرجوازية، والتي يتبين فيهما التباين الحقيقي في طبيعة النظام الرمزي لكليهما والتي ترجع إلى الأسس أو البناءات المختلفة أو المتناقضة بينهما. وبحسب سالينز تسود الثقافة - أي النظام الرمزي - في كل مكان؛ ومن دون شك كانت هناك اختلافات بين المجتمعات القبلية والمعاصرة، إلا أنها لا تكمن في تكنولوجيتها أو تنظيمها الاجتماعي. وإنما يتمثل الاختلاف الجوهري في أنهم يفهمون أنفسهم بمصطلحات متناقضة فيعرف كل نوع من المجتمعات من خلال مصدر محبذ من الرمزية. ويقوم المجتمع القبلي على مجاز صلات القرابة، في حين ينصب التركيز الرمزي للقبائل ذات الزعامات على الديانات الرسمية، بينما يعد الاقتصاد في الثقافة الغربية المصدر الرئيس لإنتاج الرموز... ولا يكمن تفرد المجتمع البرجوازي في حقيقة أن النظام الاقتصادي يفلت من الحتمية الرمزية «symbolic

(1) د. السيد الأسود، المصدر السابق نفسه، ص185.

determination»؛ بل في أن الرمزية الاقتصادية حتمية بنيويًا «structurally deteoming»[1].

وأصل ذلك يعتمد على ما حدّده سالينز من علاقة بين الرموز والأفعال وكيف أنها تدخل في تركيب البناء الثقافي وكيف أنها تساهم في عملية إعادة إنتاج البناء الثقافي. فالرموز هي مظاهر لقوى حقيقية للأشياء. ويمكن للثقافة «بنظره» أن تضع شروطًا على العملية التاريخية، لكن ذلك يُعاد صياغته في الممارسة الفعلية العملية أو المادية بحيث إن التاريخ يصبح تحقيقًا أو إدراكًا ـ في شكل مجتمع ـ للعوامل الفعلية أو المصادر الحقيقية التي تمارس دورها وتأثيرها في الواقع[2].

وعودًا إلى مسألة الرمزية الاقتصادية بوصفها حتمية بنيوية وبناءً على العلاقة التي أقامها سالينز بين (الرموز والأفعال) والتي تتضح في سائر الأنشطة العامة لاسيما الاقتصادية منها والتي ركّز عليها سالينز. قدم تفسيرًا لما ينسجه الأمريكيون لتلبية «الاحتياجات» الأساسية من الغذاء والملبس. وترد كلمة «الاحتياجات» بين قوسين لأنها مبنية بناء ثقافيًا، ويتضح أن ما ينتجه الأمريكيون لتلبية هذه الاحتياجات الثقافية المعينة ليس أشياء نافعة، بل رموز. فأمريكا ثقافة استهلاكية، حيث تظهر العلاقات في صورة

(1) آدم كوبر، المصدر السابق نفسه، ص186 ـ 187.

(2) د. السيد الأسود، **الانثروبولوجيا الرمزية**، مصدر سابق، ص185.

أشياء مصنعة. وهذه هي الطواطم الأمريكية، (الجينز الأزرق كزي للعمال، أو الشباب). وتتدفق سلع جديدة باستمرار، مبتدعة هويات جديدة. ويدلي الغذاء والشراب والملابس والسيارات ببيانات محددة، إذ يعرف المرء بما يأكله، وما يرتديه، وما يقوده. وهذا يعني عند ماركس: بأننا قد خلعنا هوية زائفة على السلع، وغلفناها بهالة من القدسية، ونسينا أنها نتاج العمل، الذي يعد خلاصة العلاقات الاجتماعية، وعلى العكس من ذلك، أصرّ سالينز على أن العلاقات الاجتماعية تنتج من السلع التي تعمل بوصفها رموزًا، وينتج الرأسماليون صورًا للهويات التي لا يزال يتعين إخراجها إلى الوجود[1].

وتأسيسًا على ما تقدم كله، فإن الانقسام الكبير بين المجتمعات البدائية والمتحضرة لم يحدث بسبب الأنماط المختلفة للإنتاج، بل كان التناقض الأساس بين هذين النمطين من المجتمعات كامنًا في التوجه المميز لأنظمتها الرمزية. وبحسب سالينز: «إن الاختلافات في التصميم المؤسساتي. . . ناجمة عن الأنماط المختلفة لإنتاج الرموز، التي تضاد ما بين كل من الوسط الموضوعي والقدرة الديناميكية». في المجتمع البرجوازي، الإنتاج المادي هو المركز السائد لإنتاج الرموز، وفي المجتمع البدائي يتمثل في مجموعة العلاقات الاجتماعية (صلات القرابة). لكن نظرًا إلى اختلافهما في القدرة الديناميكية، أنتجت هذه الاختلافات

(1) آدم كوبر، المصدر السابق نفسه، ص187.

الرمزية أنماطًا مختلفة تمامًا من التنظيم الاجتماعي. وهكذا كان هناك انقسام كبير في التاريخ الإنساني[1].

إن هذه الرموز تجترحها العمليات الاقتصادية، أو بعبارة أدق إنها إحدى مظاهرها الأساسية؛ وما هي في الحقيقة إلا تعبير عن إعادة إنتاج البناء الثقافي. فالعادات الاقتصادية/ المتوارثة والتي تطلّ علينا بوجهها الفولكلوري إلى جانب سائر العمليات الاقتصادية التي تنتج تارة على الصلات القرابية كما في المجتمعات البدائية، وتنتج تارة أخرى على الاقتصاد بحد ذاته كما في المجتمعات المتحضرة/ الرأسمالية (خصوصًا)؛ إن هذه الأمور برمتها هي تعبير حقيقي عن الوجه الانثروبولوجي في التاريخ لتمخضها عن حراك الإنسان بين واقعه البيئي/ الإيكولوجي (عالم وفرة الموارد وندرتها) وواقعه التقني/ الأدواتي (عالم تطويع الموارد وإدارتها) ومما يفرز عن هذين العالمين من بناء ثقافي/ يرّمز الاقتصاد فيه ويغدو ساحة تاريخية لقياس التطور وإقامة حقل المقارنات بين المجتمعات.

ثانيًا: مجالات الانثروبولوجيا التاريخية:

تاريخ الجسد أنموذجًا

إذا كنا قد تحدثنا سابقًا عن التخصص الجديد (الانثروبولوجيا التاريخية)، بوصفه تخصصًا تاريخيًّا يهتم بالعادات الفيزيولوجية والحركية والغذائية والعاطفية

---

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص188.

والذهنية، أو بعبارة أخرى يهتم بكل ما له خاصية التكرار والاستعادة ضمن سياقات الحياة الإنسانية العامة. فإن حديثنا هذه المرة سيتركز على المجالات أو الزوايا التحليلية التي تعاطت معها الانثروبولوجيا التاريخية بوصفها مجالات كاشفة لأبعاد حياة الإنسان ومن كل الجهات أو الزوايا التي أهملها مؤرخو التاريخ القديم ولم تحظَ لديهم بأي أهمية تذكر. ونوّهنا سابقًا إلى أن مدرسة الحوليات بشكل عام أخذت على عاتقها إعادة الاهتمام بكل ما أهمل، وعرضنا بعضًا من اهتماماتها والتي نبعت في الأصل عبر تأثرها بتخصصات علمية عدة، واستعرضنا بعضها، وكما تحدثنا عن بعض الشخصيات المعرفية وأعمالها التي عرجت بالتاريخ نحو عالم الانثروبولوجيا الرحب؛ ولذلك سنفصل الحديث هنا عن إحدى هذه المجالات أو القضايا ألا وهي الانثروبولوجيا التاريخية للجسد، الذي ينعكس فيه سائر أو أغلب المجالات التي غطتها الانثروبولوجيا التاريخية وبحسب كريستوف فولف: «يعد الجسد منطلق البحث في الأناسة التاريخية وكذلك في الأناسة الفلسفية»[1]، لأنه يمثل الإنسان من عدة أوجه حياتية يمرّ بها في سائر حياته اليومية.

تاريخ الجسد:

يرى أندريه بورغيار أن الانثروبولوجيا تعني إلى فترة حديثة في فرنسا (هو المعنى الذي كان لها في القرن الثامن

(1) كريستوف فولف، **علم الأناسة**، مصدر سابق، ص164.

عشر) دراسة الخصائص الفيزيولوجية لمختلف الشعوب وتطورها. وهي تضم اليوم مجال الاثنولوجيا، . . . ،. وبفعل روح المعارضة الخاص بالمؤرخين، تأخر هؤلاء في الاهتمام بالميدان الأول للانثروبولوجيا، فتعطلت أبحاثهم بطرح سؤال أولي: هل يمكن اعتبار الجسد موضوعًا تاريخيًّا؟ هل يمكن تحديد أشكال من التغير أكثر تعقيدًا بفعل الوسط التاريخي والثقافي بين تطور الأجناس والدورة البيولوجية؟ هل يمكن اعتبار الخصائص الفيزيولوجية للسكان شكلًا من أشكال التغير الاجتماعي؟[1].

وفي الحقيقة هذا لون معين من الألوان المتعددة لتلك التساؤلات التي تطرح حول تاريخية الجسد، وكيف يمكن التصدي للإجابة عنها في ضوء المعالجات أو الرؤى الانثروبولوجية؟ لأن الجسد في حقيقة الأمر ما هو إلا مرآة عاكسة للحياة الاجتماعية وللثقافات السائدة، لكونها هي المسؤولة عن تشكيل الجسد وتحديد مسؤولياته الاجتماعية الواجب الالتزام بها.

وقبل الخوض في بعض تفاصيل الموضوع لابد لنا من أن نعرج على مصطلح «الجسد» «body»، والذي يحيط به شيء من الشك بأصل اشتقاقه، الذي يبدو أنه تمّ إدخاله من مصدر أجنبي إلى الإنجليزية ـ والألمانية (botich بدن) في القرن الثالث. على الرغم من أن المصطلح اختفى من

(1) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، مصدر سابق، أندريه بورغيار، ص254.

الألمانية الحديثة. ويشير أكثر استخدام شيوعًا للكلمة إلى «الإطار المادي» للبشر والحيوانات الأخرى. واشتق من هذا استعماله للدلالة على المادة والمادي والجوهر أو الأشكال ثلاثية الأبعاد كما في الأجرام السماوية «heavenly bodies». وقد يكون الجسد أيضًا اختصارًا أو مصطلحًا تلطيفيًا للجثة (أي الجسد الميت)[1] وكما أنه يُستعمل للإشارة إلى استخدامات كثيرة كما يشير المصدر آنف الذكر.

والجسد بالفرنسية «Le corps»، منحدر من اللفظ اللاتيني «corpus»، أي الجزء المادي للكائنات الحية، الجسم البشري، بمقابل مع العقل والروح «Esprit»، وهو يُعد أيضًا كمركز للعواطف، وللإحساسات وللشبقية (الجنون بالجسد: أي الفسق والاتجار به عبر تعاطي الدعارة) أو الإيذاء به كارتكاب حماقات فيقال: بجسده الشيطان، . . . . . . ، وعلى العموم يقوم الجسد الإنساني من جهة النظر الإحيائية، على هيكل عظمي من مائتي وست عظمات مختلفة الحجم والشكل متمفصلة فيما بينها وتتعلق بها عضلات تمنح الكائن الإنساني شكله وقدرته الحركية؛ وكلها تحت مراقبة دماغه[2].

وترى الباحثة سمية بيدوع أن الجهل يجعل العديد من الأشخاص يخلطون بين مفهومين هما «الجسد» و«الجسم»،

---

(1) توني بينيت وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة**، مصدر سابق، ص240 ـ 241.

(2) الزهرة إبراهيم، **الانثروبولوجيا والانثروبولوجيا الثقافية**، مصدر سابق، ص81 ـ 82.

فالجسد هو ما عبّرت عنه اللغة الألمانية بعبارة «leib» (وهي بخلاف عبارة لـ:«botich» التي أشرنا إليها آنفًا) ليب «اللحم». . ويوجد بالألمانية كذلك لفظ «korper» (وهو قريب من اللفظة الفرنسية) «Le corps» (كوربر والمستعمل في الفيزياء أي «الجسم» وكلمة «leib» إذن هي مفهوم جامع بين الحقيقة الفيزيائية والعقلية والتي هي نحن أي جسدنا[1]. والمراد بالجسد (حسب رأيها) هو ذلك المكان الحي بما هو منبع الوعي والفكرة والحركة، إنه أصل ينبع منه كل شكل غامض لأشكال الفكر وأشكال الوعي التي اتخذتها الفلسفات المحددة لها بما أنها تمثّل نهاية ما يسميه فردريك نيتشه على لسان زرادشت في قوله: «الجسد عقلك وهذا العقل الصغير الذي نسميه وعيًا ليس سوى أداة صغيرة ولعبة في يد عقلك الكبير يمكن خلق أفكارك وأحاسيسك كائن أكثر نفوذًا حكيم مجهول يسكنك إنه جسدك»[2].

فالجسد هنا بمثابة الوعاء المادي للمعطى المعنوي، بعبارة أخرى إن الجسد ما هو إلا الكيان المادي/ العضوي لهذا الكائن البشري الإنسان والذي عبر بنيته العضوية الداخلية يستطيع تحويل رؤية العالم أو المحيط والتفاعل معه إلى مركبات أو منجزات وعيوية بناء على تلك الملكات العضوية الخاصة بجسده مما يؤهله لأن يكون كائنًا اجتماعيًّا منجزًا للثقافة ومستخدمًا لها في الوقت ذاته،

---

(1) ينظر: كتاب: **فلسفة الجسد**، لـ: سمية بيدوع، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009، ص11 ـ 12.

(2) المصدر السابق نفسه، ص12.

بحيث يغدو هذا الجسد أداته الفعلية في أن يكون عضوًا فاعلًا في النشاط الاجتماعي والثقافي للبيئة التي يحيا فيها، وبذلك يكون جسده خارطة داخلية (الوعي) وخارجية السيمياء ـ الحركات ـ الإشارات/ الإيماءات أو سائر (التفاعل الرمزي) يكون بمثابة خارطة لثقافة المجتمع لكونه المنجز والحامل لها في الوقت عينه.

واستنادًا إلى ما تقدم كله نجد أن الباحث دافيد لوبرتون «David Le Breton» يرى أن الجسد موضوع ملائم بشكل خاص للتحليل الانثروبولوجي، لأنه ينتمي حتمًا إلى الأرومة التي تحدّد هوية الإنسان. فبدون الجسد الذي يعطيه وجهًا، لن يكون الإنسان على ما هو عليه. وستكون حياته اختزالًا مستمرًا للعالم في جسده، عبر الرمز الذي يجسده. (ويمضي لوبرتون في تأكيده عبر الاستدلالات على ذلك) قائلًا: إن وجود الإنسان وجود جسدي. والمعالجة الاجتماعية والثقافية التي يعد موضوعًا لها، والصور التي تتكلم عن عمقه المخبأ، والقيم التي تميّزه، تحدثنا أيضًا عن الشخص، وعن المتغيرات التي يمرّ بها تعريفه وأنماط وجوده، من بنية اجتماعية لأخرى. وبما أن الجسد يوجد في قلب العمل الفردي والجماعي، وفي قلب الرمزية الاجتماعية، فإنه يعد محللًا له أهمية كبيرة في فهم أفضل للحاضر[1].

---

(1) دافيد لوبرتون، **انثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص5.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن الانثروبولوجيا أمام موضوعة الجسد إنما هي بإزاء رؤيتين اجتماعيتين مختلفتين للجسد، أي توجد رؤية تقليدية ورؤية حداثوية، فالرؤية التقليدية تنطلق من نظرة وحدوية ـ وعضوية تجمع جسد الإنسان مع حركة الأفلاك مع البدايات والمآلات الغيبية بحيث يصبح الجسد في تلك الرؤية بمثابة مرآة عاكسة للزمان والمكان والغيب على حدّ سواء لأن الجسد بالنسبة لها مفصل مهم من مفاصل حركة الكون، بعبارة موجزة الجسد هنا يخضع لمعايير وضوابط تجمع بين الأساطير واللاهوتيات. مما يعني أن الانثروبولوجيا التاريخية هو الحقل العلمي المناسب لدراسة إيقاعات الجسد المرتهنة بين الزمن الغائب والزمن المعاش عبر الثقافة التقليدية المتواصلة جيلًا بعد جيل؛ ولقد عبر لوبرتون عن هذه الرؤية قائلًا: ففي المجتمعات التقليدية لا يتميز الجسد عن الشخص. والمواد الأولية التي تؤلف عمق الإنسان هي نفسها التي تعطي القوام للكون وللطبيعة. فبين الإنسان والعالم والآخرين يسود النسيج نفسه، ولكن بدوافع وألوان مختلفة لا تغير في شيء من اللحمة المشتركة[1].

أما الرؤية الحداثوية للجسد فإنها تقوم على نظرة تجزيئية لكل السياقات التي كانت سائدة بخصوص الجسد، بحيث يغدو بالنسبة لها هذا الجسد هو محور الوجود لكونه وسيلة الإنتاج الرأسمالي وغايته، بمعنى أن قوامه الذاتي هو التعبير الليبرالي/ الحر عن وجوده بوصفه معطى الإنسان

(1) المصدر السابق نفسه، ص6.

الرئيس هذا من جهة وهو التعبير الفعلي عن اللذة الاستهلاكية التي هي غاية النظام الرأسمالي الذي تقوم فرادته وخصوصيته على تقدم عملية تقسيم العمل والذي أصبح فيه فردانية الجسد الإنساني «الإنسان العامل» هو الجوهر الرئيس في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في آن واحد؛ فالجسد بشكل عام هنا يخضع لمعايير النظام الرأسمالي من جهة ولمعايير البراغماتية (الذرائعية) التي لا تعبأ كثيرًا بفلسفة الكون ـ الوحدوية التي سقطت ضمن دائرة العقل الرياضي الغربي الذي أنسن حركة الطبيعة بوجهٍ عام، وبعبارة أخرى وعلى حد تعبير لوبرتون نفسه: «إن الجسد الحديث من نوع آخر. فهو يتضمن انقطاعًا بين الشخص والآخرين (بنية اجتماعية من النمط الفردي)، وبينه وبين الكون (المواد الأولية التي يتألف منها الجسد ليس لها ما يقابلها في أي مكان آخر)، وبينه وبين نفسه (أنه يمتلك جسدًا، أكثر من أنه يكون جسده). إن الجسد الغربي مكان لفاصل، وسور موضوعي لسيادة الأنا. إنه الجزء الذي يتعذر قسمته من الشخص، و«عامل تفرد» (حسب دوركهايم) في الجماعات التي يعد التقسيم الاجتماعي فيها أمرًا مقبولًا»[1].

ولكن على الرغم من ذلك، رفض إميل دوركهايم اعتبار الجسد موضوعًا لعلم الاجتماع لأنه في نظره موضوع بيولوجي. في حين يرى تلميذه مارسيل موس أن هناك تنوعًا في «تقنيات الجسد» (يميزها عن التقنيات الأداتية) التي تتنوع بتنوع المجتمعات والتربيات والأساليب

(1) المصدر السابق نفسه، ص6.

والدرجة. . . إن تقنيات الجسد هي «تركيبات فسيولوجية وسيكولوجية واجتماعية» مما فتح الباب أمام دراسة الجسد بوصفه بناءً اجتماعيًا وثقافيًا. وبذلك أصبح علماء الاجتماع والانثروبولوجيا يعدون الجسد محلًا للحياة الاجتماعية[1].

كتب موس «Mauss» مقالة[2] عنوانها «تقنيات الجسد» «Les techniques du corps» عام 1934م. حيث استقى الكثير من مادتها الوصفية من بعض الشعوب البدائية ولاسيما المجتمع البولينيزي، والذي حاول من خلاله رصد كثيرٍ من تقنيات الجسد المتنوعة فيها ومن ثم إجراء عملية مقارنة مع الشعوب المتمدنة لاسيما المجتمع الفرنسي والإنجليزي. إن فحوى تقنيات الجسد التي أراد موس رصدها تكمن في كيفية أن الثقافات والبيئات الاجتماعية المتنوعة ممكن أن تنتج طريقة أداتية/ حركية للجسد ممكن لها أن تتماثل أو تتنافر حسب كل ثقافة، إذ لكل مجتمع عاداته وقواعده الاجتماعية؛ وإن حجر الزاوية في رصده هذا ينطلق من عدة تصورات أولاها: هي أن التقليد هو عملية رئيسة في تشابه الفعل الأداتي للجسد أكثر من عمليات التعليم أما ثانيها: هو

(1) د. يوسف تيبس، تطور مفهوم الجسد، من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، **مجلة عالم الفكر**، الكويت عدد (4) المجلد (57)، أبريل/نيسان ـ يونيو/حزيران 2009، ص36 ـ 37.

(2) وهي في الأصل مقالة قدمت إلى جمعية علم النفس الفرنسية في 17 مايو/أيار 1934، وتمّ نشرها لاحقًا في مجلة **علم النفس** العدد الثاني والثلاثون 15 ـ مارس/آذار 15 أبريل/نيسان 1936.

أن الفعل الجسدي ما هو إلا نتاج موجهات دينية وسحرية معينة تنعكس رمزيًا في آليات الجسد، وثالثها: أن هنالك تداخلًا كبيرًا بين العنصر العقلي والعنصر البايولوجي في تقنيات الجسد وعملية التداخل تلك ما هي إلا تعبير فعلي عن جملة العناصر الاجتماعية المتنوعة[1].

وإن تقنيات الجسد لديه تستند على عدة مبادئ للتصنيف ألا وهي:

أولاً: أن تقنيات جسدّي الرجل والمرأة مختلفان، بحيث إن الحركة نفسها التي يبديها جسديهما تعطي معنيين مختلفين بينهما وتحيل إلى دلالات خاصة، ولعل المغزى النفسي في الحركة التي يبديانها ومن التفسير الذي نعطيه لها تمثل جوهر عملية المفارقة بينهما.

ثانيًا: تتغير تقنيات الجسد بتغير العصور: الطفل يجلس القرفصاء؛ وهو أمر معمول فيه بكثير من الحضارات؛ لم أشعر بأهميته إلا عندما قاتلت مع الاستراليين البيض، فإنهم أثناء مرورنا بوحل أو ماء يسترخون ـ ويطفون بسهولة على خلافي فقد كنت أعاني، . . . . . . ، مما يعني أن أسس التربية تتفاعل مع الواقع الفسلجي والنفسي والاجتماعي مما يجعل منه متحكمًا حتى في حركة العظام فيما بعد.

---

(1) ينظر تفاصيل هذه المقالة أعلاه على الرابط الالكتروني:
http://classiques. Uqac.Ca/ classiques/ Mauss - marcel/ Mauss - marcel. Html.

ثالثًا: تصنيف تقنيات الجسد بالنسبة إلى الأداء: إذ يمكن تصنيف تقنيات الجسد مع الاحترام لأدائها، مقارنة بنتاج التدريب. أي تدريب الإنسان للإنسان، وبالتالي يكون لدينا أناس لديهم حس على التكيف لتحركات منسقة تنسيقًا عاليًا، مما يولد الحرفية في الأداء (ولعل أقرب مثال لذلك هم الجنود الذين يخضعون إلى ضوابط عالية لإنتاج أجساد متشابهة في الأداء أثناء التدريب أو الفعل القتالي فيما بعد)[1].

رابعًا: التحول في نموذج التقنيات: إن تقنيات التعليم أمر أساس، ولكن لا يمكن تصنيفها بسهولة لسرعة التحولات التعليمية والتدريبية. فعلى سبيل المثال إن تقنيات اليد اليمنى فيما يخصّ الشوكة والسكين إنما تؤكد لنا على أن هذا الشخص «مسلم ملتزم» فهو سوف يفعل كل شيء ممكن لاستخدام يده اليمنى فقط، إذ يجب أن لا يلمس الطعام بيساره أو بأجزاء من جسمه؛ وبالتالي لا تكفي الفيزيولوجيا ولا علم النفس لتبيان المحرك الرئيس للبشر بل يتطلب الأمر معرفة التقاليد التي تملي عليهم فعل هذا الأمر. لذلك من الضروري النظر في جميع وسائل التدريب، والتقليد وخصوصًا الطرق الأساسية التي يمكن أن تسمى نمط الحياة[2].

وفي الحقيقة إن مسألة العادات الاجتماعية التي أشار

(1) هذه إشارة من الباحث.

(2) ينظر: الرابط الالكتروني السابق.

إليها موس والتي عدّها من ضمن أفكار أخرى كثيرة الحجر الرئيس في فهم تقنيات الجسد هي مسألة لها أهميتها القصوى بالنسبة لمؤرخي الحوليات بشكل عام ولاسيما للجيل الثالث منهم والذي اشتغل على الانثروبولوجيا التاريخية، لأن تلك العادات المحتفظة بحيويتها والمتكررة عبر الأزمان أو العصور إنما هي جوهر اشتغالات الانثروبولوجيا التاريخية لأنها تثبت أن إيقاع الزمن ما زال يتدفق بالحياة على الرغم من التباعد القائم بين الإرث والوارث.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد فحسب بل إن المسألة الرئيسة التي تستسقى من جملة أعمال موس ولاسيما «تقنيات الجسد» هو الموقف الذهني والعقلي للمجتمعات التي درسها في هذا الموروث الذي يتضمن الأبعاد الدينية والدلالات الرمزية من جهة، ويتضمن من جهة أخرى التحولات التي تجري على تعلم هذا الموروث أو تعديله على وفق التصورات المدنية الحديثة التي جعلت من الجسد ليس تعبيرًا عن التحولات الفيزيائية والكيميائية بقدر ما جعلت منه مختبرًا لها في الوقت ذاته.

ولعل أحد أهم المفاتيح التحليلية التي انطلق منها بعض أعلام مدرسة الحوليات الفرنسية أمثال لوسيان فافر وفيليب أرياس وإلى حدٍّ ما أندريه بورغيار هو فهم العقلية «mentality» أو الذهنية الخاصة بالمجال الجماعي للحياة النفسية لجماعة ما أو شعبٍ ما، أي دراسة الأسلوب المميز للتفكير والإحساس الخاص بهم اتجاه الجسد، بعبارة

أخرى لقد حاولوا التعرف على مجموعة المواقف والسلوكيات الثقافية الظاهرة أو المستترة ضمن سياقات اللاوعي الجمعي، أو التي جعلت من الجسد مثلما جعلت من أمورٍ أخرى مدخلًا تحليليًّا لفهم المعتقدات أو العمليات الدينية والثقافية والتي تعبّر عن الموروث الثقافي والمتجسدة هنا في كثير من الأحيان بالفلكلور وبالنظام الرمزي للمجتمع المتفاعل معه.

وفي الحقيقة إن تاريخ العقليات هو إحدى أهم العلامات الفارقة في دراسة التاريخ النفسي للروح الجماعية لأنه يعرفنا على قواعد الآليات العقلية المسؤولة عن سلوكها بنحو/عام؛ وبحسب قول جاك لوغوف: «يتوافر تاريخ العقليات على مصادر مفضلة تشكل أحسن من غيرها مدخلًا للسيكولوجيا الجماعية. لكن يبقى على المؤرخ جردها وتلك أحد مهامه الرئيسية. هناك أولًا النصوص التي تشهد على الإحساسات، وعلى السلوكات الحادة أو الهامشية التي تنير بحكم جاذبيتها العقلية الجماعية؛ ولنبق في العصر الوسيط. تلقي أدبيات القداسة الأضواء على بنيات ذهنية أساسية: الشفافية بين العالم المحسوس والعالم الغيبي، التماثل الفطري بين ما هو جسدي وما هو نفسي، . . . . . . »[1].

وذلك لأن الحضارة في القرون الوسطى، وحتى في عصر النهضة، هي خليط مبهم من التقاليد الشعبية المحلية ومن المصادر المسيحية. إنها «مسيحية

---

(1) جاك لوغوف، **العقليات/ تاريخ مبهم**، مصدر سابق.

فولكلورية»، . . . . . ، وهي تغذي علاقات الإنسان بمحيطه الاجتماعي والطبيعي، وانثروبولوجيا كونية تحدّد بنية الأطر الاجتماعية والثقافية. فالإنسان لا يتميز عن النسيج الجماعي والكوني الذي يندرج فيه، بل يمتزج في جمهور أشباهه، من دون أن تجعل منه خصوصيته فردًا بالمعنى الحديث للكلمة. إنه يعني هويته وانغراسه الطبيعي في داخل شبكة ضيقة من الاتصالات[1].

إنّ الجسد الذي كان محل اهتمام مدرسة الحوليات الفرنسية هنا هو جسد الفئات الشعبية بطبيعة الحال لأنهم ومثلما أشرنا إلى ذلك مسبقًا قلبوا على وفق سياقات/ التاريخ الجديد مجال الاهتمام من تاريخ الناس المبرزين «الملوك/ القادة/ القساوسة. . . الخ» إلى تاريخ الناس المهمشين (الفلاح، الجندي، الخادم. . . . ،الخ»، فضلًا عن أن رواد الحوليات وتلاميذهم كانوا على إدراك تام بأن دراسة موضوعة العقليات على وجه الخصوص لا يمكن رصدها في المستوى الجديد من التحليل إلا عبر الفئات الشعبية لأن الفئات الارستقراطية عمومًا كان لديها سياقات عقلية خاصة جدًا، بل كانت تعد العدة آنذاك ولاسيما قبل عصر النهضة لأن تنتج مجالًا ثقافيًا جديدًا يعيد النظر في المجتمع والكون وحتى الجسد على حدٍّ سواء، وهكذا بوجه عام تلك النخب لم تكن محل اهتمام مؤرخي الحوليات.

فالشخص لدى الفئات الشعبية، يبقى خاضعًا لكل

(1) دافيد لوبرتون، **انثروبولوجيا الجسد والحداثة**، مصدر سابق، ص27.

اجتماعي وكوني. وحدود اللحم لا تمحي علامات حدود الجوهر الفردي. إن نسجًا من الاتصالات يمزج في قدر مشترك الحيوانات والنباتات والإنسان. والعالم غير المرئي. فالكل يرتبط ببعضه البعض، والكل يرن مع بعض، ولا شيء يكون غير مكترث، وكل حدث يصدر إشارة[1]. فعبر هذا التصور، المتنوع للغاية في أشكاله الثقافية، والذي يسمح باستشفاف بنيته الانثروبولوجية، لا يوجد أي انفصال نوعي بين لحم الإنسان ولحم العالم. فمبدأ الفيزيولوجيا البشرية محتوى في علم الكون. والجسد البشري في التقاليد الشعبية هو الموجّه للانخراط، وليس الباعث على الاستبعاد (بمعنى أن الجسد هو الذي سيعرف الفرد ويفصله عن الآخرين، وعن العالم أيضًا)، إنه الرابط للإنسان مع كل الطاقات المرئية وغير المرئية التي تجوب العالم[2].

من الواضح أن مثل هكذا ثقافة شعبية والتي هي غالبًا ما تتطابق في بعض جنباتها مع الرؤية الدينية الكونية «cosmology» لأغلب الديانات[3]. إنما هي في حقيقة الأمر

(1) المصدر السابق نفسه، ص31.

(2) المصدر السابق نفسه، ص31.

(3) فعلى سبيل المثال، يرى مرسيا الياد: بأن الفكر الديني (الهندي) قد أفاض باستخدام هذا التماثل التقليدي: البيت ـ (الكون) ـ الجسد الإنساني. وأنه يفهم سبب ذلك معللًا ذلك بقوله: إن الجسد، مثل «الكون»، هو في آخر المطاف «وضع» منظومة شروط ينهض المرء بها. العمود الفقري يشبه (الركن) الكوني (سكامبها) skambha أو يشبه جبل مارو meru، =

تمثل جسرًا ثقافيًا ـ مرمزًا بين هذا البناء العضوي (الجسد) والبناء اللاعضوي (الغيب)، بمعنى أن هذه الثقافة تمثل انعكاسًا للوحدة التي يعتقد بوجودها بين ما يطلق عليه بالممالك الثلاث (الإنسانية، النباتية، الحيوانية) من جهة وبين ما نستطيع تسميته بمملكة السماء (العالم الغيبي/ اللامرئي) والذي تتنزل بعض ملامحه من خلال تلك الترميزات الثقافية التي تتجمع في الجسد لكونه المعبر الحقيقي عن كل النتائج التي سترتبط بين هذه الممالك أيًا كانت إيجابية (العافية) على سبيل المثال أو سلبًا (المرض)؛ ولهذا فإننا لا نفاجأ كثيرًا عندما يشير لوسيان فافر إلى بعض هذه الميوعة الحاصلة في هذا العالم من التحولات المتسارعة في البناءات العضوية القائمة مثل جسد الإنسان والكيان العضوي للحيوان والنبات؛ وبحسب نص لوبرتون نفسه المقتبس من فافر نقرأ: إن ميوعة عالم لا يحدد شيء فيه بشكل صارم، وتغير فيه الكائنات نفسها، وهي تخسر حدودها، بطرفة عين، ومن دون إثارة أي اعتراض، شكلها ومظهرها وبعدها بل وعالمها؛ وها هي القصص العديدة

= وهوية النفس توحد بهوية الريح، والسرة أو القلب بـ«مركز العالم» الخ. ولكن التماثل يقوم أيضًا (برأيه) بين الجسد الإنساني وجملة الشعائر: إن مكان القربان، وأدوات التضحية وحركاتها تشبه بمختلف الأعضاء وبالوظائف الفيزيولوجية والجسد الإنساني، وهو يشبه من الناحية الشعائرية بـ(الكون). لتفاصيل أكثر: ينظر كتابه: **المقدس والعادي**، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009، ص200 ـ 201.

لأحجار تنشط وتدب فيها الحياة وتتحرك وتتقدم؛ وها هي الأشجار التي أصبحت كائنات حية، والحيوانات التي تتصرف كالرجال، والرجال الذين يتحولون بإرادتهم إلى حيوانات، وهناك حالات نموذجية، كحالة الذئب ـ الدفنة، والكائن البشري الذي يمكن أن يتواجد في آن واحد في مكانين متميزين من دون أن يتفاجأ أي شخص من جراء ذلك: فهو في الأول إنسان وفي الآخر حيوان[1].

ومن الأمور الأخرى التي تلفت النظر في الثقافة الشعبية لتلك المرحلة التاريخية، هي مسألة الجسد الذي لا يمسّ، أي أن الجسد يجب عدم إسالة دمه وبأي طريقة كانت، وبحسب لوبرتون: «ولهذا فإن إسالة دمه، حتى ولو كان ذلك من أجل معالجته، يعني تمزيقًا للتحالف، وانتهاكًا للمحرم»[2].

ففي مقالته حول المهن المشروعة وغير المشروعة في القرون الوسطى يشير جاك لوغوف للعار الذي يجمع بين الجراح والحلاق والجزار[3] والجلاد. إنها صحبة مبهمة تشهد منذ أمد طويل على أن أولئك الذي يعالجون من

(1) دافيد لوبرتون، المصدر السابق نفسه، ص32، نقلًا عن: لوسيان فافر: **فرانسوا رابليه ومسالة عدم الاعتقاد في القرن السادس عشر**، باريس، منشورات Albin Michel، 1968، ص404 ـ 405.

(2) المصدر السابق نفسه، ص36.

(3) من الملاحظ أن بعض الفقهاء المسلمين يعد مزاولة الجزارة من المهن المكروهة والمبغوضة شرعًا ومن الأولى بنظرهم عدم مزاولتها لأنها تسبب قساوة القلب.

خلال خرقهم حدود الجسد لا يتمتعون بتقدير كبير. وككل رجل يضعه وضعه الاجتماعي أمام حضور منتظم لمحرم ما، فإن الجراحين هم أشخاص مضطربون قلقون في نظر معاصريهم[1].

إذن يتبين لنا أن المهن التي تتعامل مع الجسد وتعرضه للتشويه أو سيلان الدم أو نحو ذلك إنما هي المسؤولة عن تحديد المكانة أو المنزلة الاجتماعية المتدنية لأصحابها؛ وذلك لأن الجسد جزء رئيس من المعادلة الكونية التي أشرنا إليها سابقًا، وبالتالي فإن أي عمل ذي سمة تتصف بالعنف أو القسوة نحو الجسد (الذي هو جزء من العالم المرئي)، ستكون موجهة نحو رمزية القداسة الكامنة فيه (التي هي جزء من العالم اللامرئي) على وفق التصورات اللاهوتية والشعبية على حدٍّ سواء، وبالتالي: هي عملية اعتداء على الكون بأسره.

وفي الحقيقة إن في تلك القرون وما تلاها ـ ولاسيما القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ مفارقة بل ازدواجية ثقافية واضحة في التعامل مع الجسد، فبين الثقافة التي ترفض بعض المهن التي نوّهنا عنها آنفًا كانت هنالك عمليات إخضاع اجتماعي مستمر للأجساد تتمّ على قدم وساق في المستشفيات والجيش وفي المدارس وفي الإعداديات والمشاغل وعلى نحو أكثر إيلامًا كان يتم في

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص36، نقلًا عن: جاك لوغوف، من **أجل عصر وسيط آخر**، باريس، منشورات Galimard، 1977، ص93.

السجون، وهذه الأمور برمتها تحدث عنها بالتفصيل المفكر الفرنسي الشهير ميشيل فوكو. وقد أجمع كثيرٌ من الباحثين والمفكرين على أن فوكو قد تأثر تأثرًا كبيرًا بمدرسة الحوليات الفرنسية بشكل عام[1] وبتاريخ الجسد فيها على نحو خاص، ولهذا قد اندفع للحديث عن الأجساد الاجتماعية التي تطوع وتراقب وتعذب وتشرح أو تعالج ولكن لصالح السلطة، وعلى حد قوله: «كان هناك اكتشاف كامل، خلال العصر الكلاسيكي، للجسد بوصفه موضوعًا وهدفًا للسلطة. وبسهولة تم اكتشاف إشارات تنمّ عن هذا الاهتمام الكبير الموجّه يومئذ إلى الجسد ـ إلى الجسد الذي يلعب، ويكيف، ويدرب، ويطوع، والذي يستجيب؛ ويصبح ماهرًا، وتتكاثر قواه»[2].

ولكن المسألة بالنسبة له هنا ليست مسألة التاريخ لمختلف المؤسسات الانضباطية، فيما يمكن أن تتفرد كل واحد منها عن غيرها به. بل (بالنسبة له) فقط تعيين بعض

---

(1) Davia moon, Fernand boraudel and the Annales school, www.scribd.com.

وينظر كذلك كتاب: **سوسيولوجيا الخطاب/ من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل**، للدكتور: عبد السلام حيمر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص197 ـ 204. وكتاب: **التاريخ المفتت**، لفرانسوا دوس، مصدر سابق، ص272 ـ 273.

(2) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة/ ولادة السجن**، ترجمة: د. علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990، ص158.

التقنيات الأساسية، من أصل سلسلة من العينات، تعمّمت، من واحدة إلى واحدة، بشكل أسهل وأيسر. تقنيات دقيقة دائمًا، صغيرة غالبًا، ولكنها ذات أهمية: لأنها تحدد نموذجًا من التوظيف السياسي والمفصل للجسد وتحدد «ميكرو فيزياء» جديدة للسلطة، لأنها لم تتوقف، منذ القرن السابع عشر، عن اجتياح مجالات أوسع وأوسع، كما لو كانت تتوق إلى تغطية الجسم الاجتماعي بأكمله[1].

وعودًا على بدء، فإننا نجد أن أصل المفارقة القائمة بين الرؤيتين حول الجسد وفي عصر زمني واحد إنما يرجع حسبما نعتقد إلى مسألة الثقافة ذاتها، فبين ثقافة شعبية تؤمن بالتواصل الكوني للجسد البشري والتي تعبّر عن الشرائح والفئات الاجتماعية التي تحيا في ظل وضع اقتصادي مأساوي من جهة، ووضع ديني ـ تقليدي يدغم بين اللاهوتيات والأسطوريات؛ وهذه الثقافة قد تحقّر من المهن التي تؤذي الجسد وكإنما هي تريد أن توصل رسالة رمزية لكافة السلطات/ النخبوية التي تطوع الجسد حسبما تشتهي، فحوى هذه الرسالة أننا نرفض كل عمليات إخضاع الجسد لآلياتكم السلطوية وحتى الحداثوية/ المتقدمة في الوقت ذاته.

إن الثقافة الشعبية التي تمتلكها هذه الفئات والتي تمجّد الجسد هي بمثابة تعبير عن المقاومة الرمزية لكل الأشكال الجديدة التي تستحدثها السلطة لتطويع الجسد تحت ذرائع تربوية (المدارس)، دفاع عن المجتمع

(1) المصدر السابق نفسه، ص160.

(المعسكرات)، صحة المجتمع (المستشفيات/ والمختبرات)، تهذيبية/ إصلاحية للخارجين على القانون (السجون)، . . . الخ.

وفي الحقيقة إن كثيرًا من التجارب الإنسانية الأساسية لها علاقة مباشرة بالجسد. إلّا أن المسألة هي في التصورات التي يتبدى فيها الجسد ما هي؟ وبحسب كل هم معرفي توجد إمكانات مختلفة. فبعض الدراسات الجديدة تسعى إلى إيلاء وجود الجسد المادي ما يستحق من عناية بخلاف ما كان عليه الأمر في الدراسات السابقة كالحال مثلًا مع النظافة والتغذية والموضة. وقد أدّى التوجه إلى الحياة اليومية إلى إيلاء مكانة أكبر للطابع الجسدي من أشكال الحياة اليومية[1].

وبالتأكيد إن له أشكالًا عديدة في ضوء الحياة الاجتماعية وألوانها الثقافية/ السلوكية الكثيرة؛ مما يجعل من الجسد تعبيرًا عن شتى الوقائع الحياتية، لأنه يُعدّ وعاءً يتسع لسائر التمثلات التي تنتجها أو تولدها الدورة الفعلية للجسد من التناسل والولادة والطفولة والمراهقة وسن الشباب وما يرتبط بذلك من عمليات تغذية ورعاية صحية أو طبية، فضلًا عن الملابس (المعبر عن النمط المعيشي والوضع الاجتماعي)، وأخيرًا مسألة نهاية الجسد الاحتضار والموت. ولقد عولجت سائر هذه القضايا في ظل مدرسة الحوليات وبدءًا من جيل أو عصر المؤسسين؛ وسنتحدث عن بعض ذلك وتحت عناوين فرعية وعلى النحو الآتي:

(1) كريستوف فولف، **علم الأناسة**، مصدر سابق، ص118.

تاريخ السلوك الجنسي:

وفي الحقيقة لا يوجد موضوع أفضل من تاريخ السلوك الجنسي للتعبير عن صعوبة تحديد حقل الانثروبولوجيا التاريخية والمواضيع الخاصة بها. ولا يوجد مبحث آخر ينتظر من هذا النوع من المقاربة بقدر ما ينتظره دراسة تاريخ السلوك الجنسي: كيف يمكن إدراج الممارسة الجنسية في حقل المؤرخ؟ هل يمكن إدماجها بوصفها ممارسة؟ تسمح المصادر الديمغرافية والقضائية بوجود مادة منها يمكن إعادة تركيب تطور السلوك الجنسي: يمكن التسجيل الآلي للولادات في سجلات الخورنيات، بداية من منتصف القرن السابع عشر في فرنسا، من وضع منحنٍ للولادات غير الشرعية والحمل قبل الزواج إلى أواخر النظام القديم، ويمكن من تتبع تغيرات الممارسة الجنسية خارج أطر الزواج سواء في حدود خورنية أو جهة أو مدينة[1].

ويمكن القول في هذا المجال، إن خير وسيلة لمعرفة حركية الجسد جنسيًا بالنسبة للذكور والإناث هي مسألة الخصوبة التي تعد مادة تاريخية عبر وثائق وسجلات الولادات، ومعها الوفيات بطبيعة الحال؛ إذ إن هذه المسألة تعد في الوقت ذاته حقلًا انثروبولوجيًا واضح المعالم بشرط تبيان العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الثقافية المسؤولة

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: أندريه بورغيار، ص 261.

عن تحديد معدلات الخصوبة بين الارتفاع والانخفاض وكما يرصدها المؤرخ الديمغرافي على وجه الخصوص والذي كان بطبيعة الحال يمارس عمله في ضوء التاريخ الجديد الذي صنعته مدرسة الحوليات والذي كان عمله حاضرًا وفعالًا بقوة.

فعلى سبيل المثال لا الحصر: خضعت ديموغرافيا شمال غرب أوروبا قبل القرن التاسع عشر لبحوث مكثفة. عبر دراسة سجلات الدفن والزواج التي تحتفظ بها الأبرشيات في كل من إنكلترا وفرنسا التي كانت تسمح للديموغرافيين التاريخيين بتحديد معدلات الخصوبة والوفيات في العصور السابقة. فبناء على السجلات السابقة لمعدلات المواليد، يتبين أن شمال غرب أوروبا كان أدنى بكثير من الإمكانات البيولوجية. ففي إنكلترا في خمسينات القرن السابع عشر على سبيل المثال، عندما وصلت معدلات الخصوبة إلى أدنى مستوى لها قبل عصر الصناعة، كانت نسبة المواليد 27 في الألف، أي أقل من نصف المعدل البيولوجي الأقصى، وكانت المرأة حينها تنجب 3,6 أطفال فقط[1].

وجرت العادة على الافتراض بأن محدودية الخصوبة عند هذا المقدار كانت أمرًا تفرّد به شمال غرب أوروبا وساعد على تفسير الازدهار الذي نعمت به هذه الدول

---

(1) ينظر: غريغوري كلارك، **الاقتصاد العالمي/ نشأته وتطوره ومستقبله**، ت: أمين الأيوبي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص105.

الأوروبية وبالمقارنة مع الاقتصادات الأخرى قبل عصر الصناعة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، . . . ، ولقد ساعد الاعتقاد بأن محدودية الخصوبة في شمال غرب أوروبا انعكست في مجتمع عقلاني تسوده النزعة الفردية عرف رجاله ونساؤه تكاليف الخصوبة المرتفعة وقاموا بخطوات تكفلت بتجنبها. وبالتالي، شعرت أوروبا التي تلمست في النهاية آثار الثورة الصناعية بالنذر (العلامات) التي سبقت ذلك بمئات السنين بتبنيها نمطًا حديثًا في الزواج وفي تركيبة العائلة، وهو تركيبة شدّدت على الخيار الفردي على التحكم[1].

ويرى غريغوري كلارك أنه لا يوجد دليل يشير إلى استخدام الممارسات التي تمنع الحمل في تلك المجتمعات قبل القرن التاسع عشر كان عن سابق تصميم[2]، ولكن مراجعات أحد أهم مؤرخي الذهنيات فيليب أرياس والذي سلّط الضوء على الذهنيات الدينية وصلتها بمنع الحمل، إذ إنه قد تبين أن من الوهم أن نريد تفسير تغير السلوك الجنسي بتحول في الذهنيات الدينية. لتأخذ مثال ظهور السلوك المالثوسي: كان أرياس أول من وضع في كتابه: «تاريخ السكان الفرنسيين ومواقفهم أمام الحياة» هذا التحول الهام في مستوى السلوك الديموغرافي الذي يؤرخ بدايته في أواخر القرن الثامن عشر. وتبين الدراسات الدقيقة الأولى حول تطور الخصوبة الشرعية حدوث قطيعة في مستوى عهد

(1) ينظر: غريغوري كلارك، المصدر السابق نفسه، ص106.

(2) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص106.

الثورة الفرنسية، حتى أن بعض المؤرخين لم يتوانوا عن جعل قانون «التحكم في الولادات» الفرنسي من نتائج الثورة. وقد يكون تراجع الشعور الديني في أواخر القرن الثامن عشر أدى بالازواج إلى الانعتاق من المحظورات الكنسية ضد ممارسة منع الحمل. كما قد تكون الثورة الفرنسية، وخاصة عملية التجنيد التي أبعدت الشبان عن مناطقهم الأصلية، قد ساهمت كثيرًا في انتشار تقنيات منع الحمل(1).

ويرى أرياس أن التحريم الكنسي قد أدّى في مدة طويلة من الزمن إلى عدم إمكانية التفكير في منع الحمل. وباستبطان هذا التحريم تناسى الناس الأساليب الجافية التي كانت معروفة ومعمولًا بها في العصور القديمة لذلك يُعدّ ظهور هذه الممارسات تحولًا ثقافيًا لا رجعة فيه(2).

وعلى صعيد الولادات غير الشرعية، فمن الواضح أن تسجيلها كان دائمًا أقل من تسجيل الولادات الشرعية، بسبب الإجهاض وقتل الأطفال عند الولادة، وخاصة الوضع في السرية. وخلط الأنساب في حالات الزنا، بحيث لا يمكن حصر جزء هام من هذه الولادات في كل مدة، مهما كانت يقظة العدالة أو المجتمع كبيرة(3).

---

(1) ينظر: جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: أندريه بورغيار، ص265 ـ 266.

(2) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص266 ـ 267.

(3) المصدر السابق نفسه، ص262.

الجسد والاستهلاك/ ملامح أساسية:

لنعرف الاستهلاك على أنه إتلاف السلع والخدمات من خلال استعمالنا لها. إن انثروبولوجيا الاستهلاك هي الفرع الأحدث والأقل تطورًا بين فروع الانثروبولوجيا الاقتصادية[1]. وكلما تقدمنا وبشكل عام في تاريخ الاثنولوجيا، لفت نظرنا عادات الاستهلاك لدى الشعوب الغربية: تقاليد اللباس، والزينة، والتغذية، وتحريم تناول أصناف معينة في الطعام، واستعمال هذه الفئة أو تلك من الأشياء المرتبطة بالجنس أو الوضع أو الفئة الاجتماعية. وفي النهاية فإن الأدب الاثنولوجي غني بالدراسات القطاعية عن عمليات الاستهلاك[2].

اهتم الاثنولوجيون إذن بالاستهلاك ومبادئه وتقنياته ولكن، حتى عهد قريب، لم تكن أي محاولة قد جرت لجمع تلك الدراسات في ميدان واحد ـ ميدان انثروبولوجيا الاستهلاك مهدت له الطريق وجهة نظر مزدوجة، اقتصادية (على علاقة بالإنتاج والتوزيع، بالمال والسوق)، وانثروبولوجية (على علاقة بالمجتمع والحضارة)، ولقد حدث اختراق على جبهات عديدة: الدراسات عن السكن، والرمزية، والغذاء، والتي تستعيد مكتسبات الاثنولوجية التقليدية ضمن رؤية موسعة[3].

---

(1) فيليب لابورت ـ تولرا، جان ـ بيرا فارنييه، **اثنولوجيا/ انثروبولوجيا**، مدر سابق، ص345.

(2) المصدر السابق نفسه، ص346.

(3) المصدر السابق نفسه، ص348.

وتمثّل التغذية أحد الملامح الأساسية لثقافة الاستهلاك، والتي احتلت لدى مؤرخي مدرسة الحوليات مكانة بارزة، وقد كان الهدف الرئيس للبحوث الأولى التي نشرت تحت عنوان: «تاريخ التغذية» في مجلة الحوليات في أواخر الخمسينات، والتي جمعها أخيرًا ج. ج. هيماردينكوا «J. J. Hemardinquer» تحت عنوان: من أجل تاريخ للتغذية، هو إعادة تركيب تاريخ الاستهلاك: من ذلك الحصة الغذائية التي تعطى للبحارة، أو التي تقدم إلى أفراد فئة دينية، أو للمرضى في المستشفيات، فهي تدلّ على الكم والنوعية الغذائية، وأخيرًا عقود التأجير التي يلتزم المشغل بموجبها تقديم حصة غذائية للعامل اليومي أو المعين[1].

وتشير بعض المؤشرات التاريخية على أن الوجبات الغذائية التي كان يتناولها المواطن الإنكليزي (على سبيل المثال لا الحصر) في تسعينيات القرن الثامن عشر كانت أقل محتوى من البروتينات في العادة من الوجبات الغذائية التي كانت تتناولها تلك المجتمعات البسيطة من الناحية التكنولوجية. وبما أن أبناء هذه المجتمعات البسيطة كانوا يأكلون طعامًا جيدًا مثل المواطنين الإنكليز، لا بدّ وأن المجتمعات التي تطوف بحثًا عن الطعام كانت تأكل طعامًا أفضل بكثير من الطعام الذي كانت تتناوله المجتمعات الآسيوية الفقيرة على صعيد كل من السعرات الحرارية والبروتينات[2].

---

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، والمقال نفسه، ص248 ـ 249.

(2) غريغوري كلارك، المصدر السابق نفسه، ص77.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن التغذية وتاريخها كانت تعتمد على عدة عناصر أساسية أو مقدمات ضرورية لكي تسهل عملية استهلاك الجسد لاحتياجاته الرئيسية (الغذاء) وهذه العناصر يمكن ذكرها على النحو الآتي:

أولاً: إن الموارد الاقتصادية الموجودة في الطبيعة هي المسؤولة عن صناعة الحضارات أو انعدامها وبالتالي صناعة أسلوب المعيشة الدائم/ المستقر غير المرتحل، وذلك من خلال توافر الظروف المعاشية الملائمة لذلك كله.

ثانيًا: إن مستويات المعيشة تعتمد على الدخل المادي للفرد من جّراء عمله، وبالتالي سيكون هو المسؤول عن تحديد مستوى الاستهلاك عمومًا.

ثالثًا: إن عمليات التنظيم الاجتماعي التي تقوم بها الجماعات البسيطة أو الجماعات المعقدة (الصانعة للدولة)، تمثل عنصرًا رئيسًا في توفير المستهلك وإنتاجه، وبالتالي توزيعه/ بيعه، وبالتالي استهلاكه من قبل أفراد المجتمع.

ولكن للتغذية واحتياج الإنسان لها وجهًا آخر، وقد كتب مارك بلوخ في مقال لـ: الموسوعة الفرنسية: «إن تاريخ التغذية في الجملة هو مثل آلة التسجيل التي تكتب فيها بصورة متأخرة كل التقلبات الاقتصادية نتيجة للمقاومة النفسية». وبحسب تعليق بورغيار على ذلك: إن أي غذاء جديد حتى وإن استطاع الصمود تحت ضغط الحاجة أو تحت تأثير المجاعة، فهو لا يقدر على التجذر في المنطقة إذا لم يكن يستسيغه الذوق العام، فلم تكن الجهات

الفرنسية التي كانت فيها حالة التربة مهيّأة أكثر من غيرها لتقبل زراعة البطاطا هي التي جذرت هذه الزراعة قبل غيرها مثلًا، وإنما في المناطق الليموزان Limousin والأوفارن Auvergne التي كانت فيها البطاطا معوضًا للتغذية الأساسية التقليدية مثل ثمار القسطل. وهذا ما يفسّر التواصل الغريب للأذواق والتباين الجهوي في العادات الغذائية في فرنسا المعاصرة[1].

ونعتقد أن مسألة الذوق العام الذي يتقبل بعض الأطعمة دون سواها، وبالتالي تأخذ استمراريتها وديمومتها لدى بعض المجتمعات إنما يمثل البعد الانثروبولوجي وذلك لأن هذا الذوق هو بمثابة التعبير الثقافي عن تماهي رغبات أجساد مجتمع ما مع لون غذائي دون سواه؛ مما يعني أن الحاجة إلى الغذاء لا تعتمد على طبيعة الاحتياج لقوام البدن فحسب، بل إن المسألة تتجاوز ذلك كله لتعبر عن أسلوب حياة لاسيما بالنسبة للجماعات المستقرة المتحولة إلى حضارة، فالمرتحلون على سبيل المثال يرتضون بكل ما يتوفر أمامهم، بخلاف المستقرين الذين يتفننون في الأطعمة والأشربة تبعًا للثقافة التي تحتضنها دولة تمتلك تقنيات التمدن.

وبحسب كلارك: إن تنوع النظام الغذائي مكونة هامة أخرى من مكونات الرفاهية المادية للإنسان، بحلول القرن التاسع عشر، ارتفعت قيمة المحتوى الغذائي للوجبات

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص250 ـ 251.

الأوروبية بسبب إضافة أنواع البهارات والسكر والشاي والبن المستوردة من آسيا، وإضافة البطاطا والطماطم المستوردة من العالم الجديد[1]. أما النظام الغذائي للمجتمعات التي تطوف بحثًا عن الطعام ولمجتمعات الكفاف يتباين بدرجة كبيرة. فالنظام الغذائي لدى يانو مامو (إحدى القبائل البرازيلية في القرن التاسع عشر) على سبيل المثال يتضمن لحوم القردة، وأكل النمل، والتماسيح والجاكور والغزلان والقوارض، وتشكيلة واسعة من الطيور، وأنواع عديدة من الحشرات، واليساريع، والأسماك المتنوعة، واليرقانات، والأفاعي، والضفادع الطينية، والضفادع المائية، وفواكه أشجار النخيل المتنوعة،.. .الخ من بعض النباتات[2].

الجسد والاستهلاك بين الدلالات الرمزية والسلوك الحضاري:

ولما كان الذوق العام يمثّل بعدًا أنثروبولوجيًا لاعتماده على المعطيات الثقافية لكل مجتمع، فإن هذا الأمر أي مسألة الحدود الغذائية المسموح بها وغير المسموح بها بالنسبة للمجتمعات إنما يعتمد على مرتكزات ثقافية/ تصنيفية تحيلنا بالضرورة إلى مسألة المباح أو المحظور ثقافيًا والتي تنبع في حقيقة الأمر من التجربة الدينية لكل مجتمع، وهذا ما يفسر مسألة نظرة الطهارة

(1) غريغوري كلارك، **الاقتصاد العالمي**، مصدر سابق، ص78.
(2) المصدر السابق نفسه، ص78.

والنجاسة التي تسّير الأذواق العامة النابعة من معين المقدس/ المعتمد لكل مجتمع.

وفقًا إلى أطروحات ماري دوغلاس[1] «Mary Douglas» التي درست الثقافة وفقًا لمنهج ينبثق من نظرتها إلى الحياة اليومية. فالرموز الحياتية العادية والأنشطة بالنسبة لها كلها تعبّر عن بنية الحياة الاجتماعية. وقد ركزت كل اهتمامها على المنتجات الثقافية الملموسة وعلى المصنوعات المتعلقة بالحياة اليومية والأساليب التي يتعامل بها الناس مع أجسادهم وما إلى ذلك. ونظرًا لأن دوغلاس عدت الحياة اليومية في حدّ ذاتها هي محور اهتمامها فإن معظم كتاباتها تدور حول بعض الأمور الدنيوية كالقذارة

---

(1) ولدت ماري دوغلاس عام 1921، وتُعتبر أشهر واضعي النظريات الاجتماعية في مدرسة دوركايم، وليس أمام أي شخص يعمل في مجال علم اجتماع المعرفة، أو الثقافة أو المؤسسات، أو أشكال التنظيم الاجتماعي، أو الخطر والخوف الاجتماعي، أو الدين، من خيار إلا التعامل مع أعمالها. ولدت ماري تيو في أسرة من أصل إيرلندي، لكن والدها كان يعمل في الإدارة الاستعمارية البريطانية. ونمت كاثوليكية، والتحقت بمدرسة دينية للبنات، الأمر الذي ثبت عقيدتها الدينية وزودها بحساسية عميقة تجاه طبيعة ومميزات التنظيم التراتبي وقدراته الخاصة على إدارة النظام الرمزي. ولقد تخصصت بالانثروبولوجيا الأفريقانية. لتفاصيل أكثر، ينظر: جون سكوت، **خمسون عالمًا اجتماعيًا أساسيًا، المنظرون المعاصرون**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص168 ـ 177.

والطعام والأجساد والنكات والممتلكات المادية وأساليب الكلام[1].

وعلى وفق منهجها فإن العلاقة القائمة بين الجسد وأبعاد استهلاكه إنما يعتمد على أنساق التصنيف ـ أي بالأنماط أو الأبنية الثقافية ـ التي تعطي للرموز الملموسة معناها، . . . .، وهي تفترض أيضًا أن العنصر الأساسي في التصنيفات الثقافية وفي نظام الحياة الاجتماعية هو وجود «الرموز» والتي تبين (تعين) حدود التقسيم، وهذه هي الأساليب التي من خلالها يمكن التمييز بين التجمعات البشرية بعضها عن بعض[2].

إن التصنيفات الثقافية إنما تمارس عملية الترميز لبعض الأطعمة والأشربة مما يجعل من أي استهلاك يخضع لقاعدة الملوث/ القذر أي (النجاسة)، ولقاعدة المطهر/ النقي أي (الطهارة)، وهذه القواعد تخضع برمتها إلى القواعد الأخلاقية/ الجمعية ولكن في الوقت ذاته فإن الواقع الاجتماعي يفوق أهمية التقييم الأخلاقي وبحسب دوغلاس: فالتصنيفات اللانهائية والنعوت والتعريفات التي تدخل في تسمية الأشياء، وتحويل الوجود وغير المتشكل للخبرات غير المنظمة إلى واقع اجتماعي له معنى وكلها

---

(1) ينظر: ماري دوغلاس وآخرون، **التحليل الثقافي**، ت: فاروق أحمد مصطفى وآخرون، المركز القومي للترجمة، مصر، القاهرة، ط1، 2008، ص167.

(2) المصدر السابق نفسه، ص167 ـ 168.

أشياء تبدو متزامنة تصبّ داخل المغزى الأخلاقي: والمسألة هذه ليست مجرد القول «بأن هذا الشيء هو هذا الشيء» وأن ذلك الشيء هو ذلك الشيء ولكن المسألة هي أن ذلك الشيء يوجد في مكانه الصحيح والملائم. فالواقع الاجتماعي يحدّد نفسه من خلال الوجود المطلق والاعتماد على مجموعة كبيرة من القواعد والأساطير أو المعتقدات الدينية الرسمية[1].

وفكرة القذارة أو الدناسة أو عدم النظافة التي تمثّل أشياء في غير موضعها الصحيح تعبّر عنها دوغلاس بصراحة ووضوح حين تعالج المشكلة القديمة المتعلقة بنصح العبرانيين وتحذيرهم في الكتاب المقدس، فعلى المستوى العام فإن السؤال الذي يواجه في الكتاب المقدس هو لماذا حرم بنو إسرائيل القدماء تناول لحم الخنزير، والإجابة الشائعة لأنهم اعتقدوا في وجود علاقة بين الخنزير والإصابة بالأمراض. ولكنها رفضت هذه الحجة باعتبارها «المادية الطبية» وهو تعبير استعارته من وليام جيمس «William James» (عالم النفس الأمريكي المعروف). وتفرض دوغلاس أن هذا التحذير يعكس الموقف من هذا الحيوان أو تصنيفات الحيوانات التي لا تلائم المجال الكوني الواسع لليهود، وذلك بدلًا من أن نقول هذه الأسباب الصحية ما هي إلا تبرير لتلك المعتقدات[2].

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص179.

(2) المصدر السابق نفسه، ص184.

فالمبدأ الأساسي للنظافة عند الحيوانات يتمشى مع مدى نطاق هذه الحيوانات مع المجموعة التي تنتمي إليها، وهذه الرتبة على وجه التحديد هي رتبة الحيوان غير النظيف بالنسبة للجماعة الحيوانية، كما أن هذه الرتبة مزرية وبغيضة في النسق العام السائد في العالم.

ولكي نفهم هذا التصنيف فنحن في حاجة إلى العودة لمفهومات الخلق والنشوء، ونلاحظ هنا وجود تصنيف ذي ثلاثة أعداد. هذا التصنيف شائع ومنتشر وهو مقسم ما بين الأرض والمياه والقبة، ولقد أخذ العبرانيون هذا التصنيف وأعطوا لكل عنصر الأنواع المناسبة من الكائنات الحيوانية فالقبة السماوية الطيور ذات الرجلين، أما الأرض فلها الحيوانات من ذوات الأربع والتي تقفز وتثب أو تطير وأي طبقة من تلك الكائنات غير مزودة بطريقة السير تلك تُعد على عكس القداسة «دنسة»، من هذا المنطلق نجد أن أية كائنات تعيش في الماء وليس لديها زعانف أو قشور تعتبر غير نظيفة[1].

وبالتالي فإن الخنزير، الذي هو حيوان مشقوق الظلف مع أنه غير مجتر يمثل فئات تنظر إليها الحضارات السامية على أنها متنافرة. فهو مدنس إذن، هذا ما يبرهن، برأي ليفي شتراوس، أن الطعام ليس لذيذ التناول فقط، بل هو لذة فكرية. ويعود تصنيف الأطعمة إلى صالحة للأكل أم لا، وإلى باردة أو ساخنة، ومطبوخة ونيئة،

(1) مارس دوغلاس، المصدر السابق نفسه، ص184 ـ 185.

ومشوية أو مسلوقة، إلى أنماط التصنيف الخاصة بكل حضارة[1].

ونخلص مما تقدم إلى بعض المسائل الآتية:

أولاً: إن الجسد لا يستطيع أن يلبي احتياجاته الغذائية دون أن يخضع استهلاكه لمجموعة من الضوابط أو القواعد الاجتماعية المتفق عليها اجتماعيًا.

ثانيًا: إن الاستهلاك الغذائي مرهون بالرموز التي تنبع من مرتكزات دينية، إذ لا يستطيع الجسد أن يتغذى على المحرمات/ القاذورات من الأطعمة المحرمة دينيًا مادام ملتزمًا بالقواعد أو البنى الثقافية الموجودة في جماعته.

ثالثًا: إن نوع الاستهلاك وتصنيفاته الغذائية المتنوعة هو تعبير حقيقي عن التفاوت بين الجماعات والحضارات على حدٍّ سواء، بمعنى أن الاستهلاك الغذائي هو معيار يمكن اتباعه لإقامة التمايزات الثقافية وحتى الدينية بينهما وعلى مسارات التاريخ وبتنوع المكان والزمان.

واستكمالًا لما تقدم فإن طبيعة العادات الغذائية آنفة الذكر هي تعبير فعلي عمّا يقوم به المختص في الانثروبولوجيا التاريخية من بحث وتفسير، وذلك من خلال مراجعة التاريخ الاقتصادي وصلته بالموارد خصوصًا، ومراجعة التاريخ الثقافي المرتكز على المعطيات الدينية التي

(1) فيليب لابورت تولرا، جان - بيار فارنييه، المصدر السابق نفسه، ص350.

تصنف الأغذية والأشربة ضمن سياقات (النجاسة/ الطهارة) والتي تبين مستوى حاد من التقاطعات الثقافية في النزعة الاستهلاكية.

الاستهلاك والسلوك الحضاري للجسد:

عرض نوربرت الياس[1] «Norbert Elias» في كتاب نموذجي فرضية عامة حول تطور أنماط السلوك، وخاصة علاقات المرء بالجسد في الحضارة الأوروبية[2] وذلك في

---

(1) ولد إلياس في 22 حزيران /يونيو عام 1897 لأبوين يهوديين في برسلاو بألمانيا (حينذاك) وهي روكلاو في بولندا حاليًا - وعمل جنديًا شابًا في الحرب العالمية الأولى، ثم درس الطب والفلسفة، وتخرج بدكتوراه الفلسفة عام 1922. وانتقل إلى هيدلبرغ، حيث عمل مع ألفريد فيبر (أخ ماكس فيبر الأصغر) قبل أن يصبح مساعدًا أكاديميًا لكلود مانهايم في فرانكفروت عام 1929. أدى صعود النازية إلى فراره إلى باريس عام 1933، ولكنه استقر في إنكلترا عام 1935، وحصل على منحة جامعية بحثية في مدرسة لندن للاقتصاد وسمحت له ثلاث سنوات من البحث في المتحف البريطاني بإكمال ما يعتبر عمله الكبير «The civilizing process» الذي نشر في سويسرا عام 1939، ولم يصدر باللغة الإنكليزية حتى عام 1978. وحصل عام 1954 على منصب أكاديمي في جامعة ليشتر، ثم حصل في ما بعد على مناصب جامعية في غانا وفرانكفورت وبيافليد وأمستردام وتوفي في آب/ أغسطس عام 1990. لتفاصيل أكثر عن حياته ومجمل أفكاره، ينظر: جون سكوت، المصدر السابق نفسه، ص37 - 43.

(2) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص258.

كتابه: «The court society» والذي تناول فيه الضغوط التي تواجه «نبلاء البلاط» خلال عصر لويس الرابع عشر، فنظر لفهم البلاط للنبالة، حيث تحدّد الرتبة والمكانة على وفق حجم الإنفاق، بوصفه نقيضًا للفهم الاقتصادي للبرجوازية، حيث يخضع نمط الاستهلاك للدخل[1].

ورصد إلياس تحولات بعيدة الأجل في الأساليب والقوانين السلوكية، وفي حدود التعارض بخصوص الوظائف الجسدية (المادية)، وهي مرتبطة كلها بعملية التحول الداخلي «internalization» للقيود الاجتماعية. وتتبعت أعماله تأسيس عادة مميزة متعلقة بتزايد قيود الأنا العليا «super ego» على الدوافع والموجهات الفاعلة (بما فيها السلوك العنيف) بوصفه جانبًا مكملًا لمجتمع البلاط. وأصبحت أساليب الطبقة العليا وحساسيتها المؤثرة من خلال عمليات التميز والتقليد ـ معممة بوصفها نماذج للسلوك المهذب[2].

وقد أجبرت تلك المسيرة البلاطية الارستقراطيين على التمايز عن بعضهم، وعن بقية الطبقات الاجتماعية، من خلال اكتساب طرائق راقية في الكلام واللباس واللياقة والجلوس إلى المائدة وتعريف المذاق «السليم» في ميدان الاستهلاك. تفترض تلك الممارسات أن يراقب كل شخص التعبير عن رغباته، ويسيطر على نزعاته، وأن يكون بشوشًا حتى في وجه أشرس أعدائه، وأن يتقن تحليل مشاعره

(1) جون سكوت، المصدر السابق نفسه، ص38.

(2) المصدر السابق نفسه، ص39.

ومشاعر الآخرين[1]. ومنذ القرن السادس عشر فرضت صيرورة حضارية على الفئات الحاكمة أولًا، ثم على باقي المجتمع بصورة تدريجية، وبواسطة قنوات نماذج التربية (خاصة من خلال العديد من رسائل تهذيب الأطفال)، مواقف الحياء والانضباط الذاتي بخصوص الوظائف الفيزيولوجية والحذر من الاتصالات الجسدية. قد يكون إخفاء الأجساد وإبعادها في إطار السلوك الفردي تعبيرًا عن ضغط النظام، أي النظام المؤدي إلى الحداثة، والذي تمارسه الدول البيروقراطية التي تكونت حديثًا، على المجتمع. ويندرج ضمن هذه الحركة الشمولية المنبثة واللاواعية لإعادة تشكيل الجسد الاجتماعي، الفصل بين الفئات العمرية، وإقصاء المنحرفين، وسجن الفقراء والمجانين، وتدهور أشكال التضامن المحلي[2].

فمن الواضح إذًا أن الجسد بكل متعلقاته الظاهرية (الملابس، الحركات، الإيماءات) ومتعلقاته الباطنية (الموجهات النفسية للسلوك) بالنسبة لنوربرت إلياس هو بمثابة الهوية الذاتية لمن ينتمي خصوصًا إلى الطبقة الاجتماعية (البلاط أنموذجًا)، فالجسد هو مدار الهوية الجديدة لأنه يعبّر عن التمايزات والاختلافات عبر المظهر العام والسلوك المرافق له.

(1) فيليب لابورت تولرا، جان ـ بيار فارنييه، **اثنولوجيا انثروبولوجيا**، مصدر سابق، ص360.

(2) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: أندريه بورغيار، ص260.

وكما يرى كلود دوبار وهو يتابع «هوية البلاط» التي صاغها إلياس: سوف يستخدم البلاط كنموذج ومرجع للمجموعات الاجتماعية الأخرى في المملكة: سيبذل البرجوازيون كل جهدهم لتقليد نبلاء البلاط واستجلاب قواعد «حسن السلوك» والتميز و«التحكم الذاتي» إلى الدائرة المنزلية. بدورهم، سيقلد أكثر الفلاحين البرجوازيين ثراء معايير «الأسرة البرجوازية» ويتبنونها. هكذا قام أسلوب تطويع جديد، يحابي شكل مماثلة جديد للأنا للاندماج مع شكل جديد للنحن. لم يعد مجتمع البلاط جماعة، بل بات شكلًا تطويعيًا كاملًا ينتظم حول الدولة الحديثة ومؤسساتها الممركزة. لم يعد التدامج إعادة إنتاج للأدوار الفئوية القديمة المستندة إلى احترام التقاليد، بل تدربًا على أدوار تطويعية جديدة، على مواقع تسمح باعتراف اجتماعي. إنه أيضًا الحصول التدريجي على تحكم بالذات، يتضمن اكتساب قواعد «حسن السلوك» (في الطعام والشراب والتحدث والسلوك العلني....) وبالتالي التحكم بالانفعالات[1].

وهكذا لا تغدو الصلة بين الحضارة والجسد بالنسبة إلى إلياس على وفق قواعد المدنية والمراقبة الضرورية والدائمة للجسد (شكلًا ومضمونًا)، بل إن هذه المسألة تجاوزت ذلك لكي تعبّر في نهاية الأمر عن «هوية النحن»

---

(1) كلود دوبار، **أزمة الهويات/ تفسير تحول**، ت: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2008، ص54 ـ 55.

للجماعة التي تتقيد بالشروط والضوابط الحضارية المدنية الواجب على من ينتمي إلى طبقة معينة بعينها (لاسيما طبقة النخبة) من الانصياع التام لها، وهكذا تبدو لنا نزعة الاستهلاك المعبر عنها جسديًا بوصفها «معيارًا ـ وهوية» لهذه الطبقة أو تلك.

الجسد والمرض/ مقاربة عامة:

يمكن القول إن مجمل العادات الصحية (المتوارثة أو المستحدثة) التي تبعها الإنسان إنما هي محاولات تبذل لأجل تجنب المرض وبشتى الوسائل، كيما لا يتفاقم الأمر ويصل إلى الذروة أو نهاية الجسد ألا وهو الموت. والانثروبولوجيا التاريخية تحاول في هذا المجال أن تبين صلة المرض أولًا بظروفه التاريخية/الاقتصادية والاجتماعية، فضلًا عن مجمل الظروف البيئية العامة والتي تسهم في انتشار الأمراض أو الحد منها وفقًا للذهنية الصحية الموجودة سابقًا ووسائلها التقنية الطبية التي حاولت من خلالها السيطرة على الأمراض ومعالجة المصابين بها وبشتى الوسائل التي تلجأ تارة إلى البعد المادي (الكيمائي/ التقني) للعلاج. أو إلى البعد الروحي/ الاستشفاء بالروحانيات والاستعانة بالاعتقادات الغيبية تارة أخرى، وهنا تطلّ الانثروبولوجيا التاريخية لتقف عبر الشواهد والبراهين والوثائق والمرويات على مجمل هذه الأمور.

وعلى عكس تاريخ الطب، فإن دراسة تاريخ الأمراض قد ساهم في التعريف بالثقافات والحضارات وبما

أنه لكل زمان طابعه الأدبي وطابعه المعماري، قد كان لكل عصر أمراضه وقد كان لكل حضارة أمراضها وآلامها التي تتقبلها وتتحملها تبعًا للاعتقادات والمثل التي تتبناها والخاصة بها[1].

إن دراسة تلك التطورات والممارسات تشكل ميدان الانثروبولوجيا الطبية التي تطورت منذ خمسينيات القرن العشرين عندما انتهى الأمر بالغربيين إلى التسليم ببعض الفاعلية العلاجية للطب التقليدي ولمن تطلق عليهم تسمية «المعالجين التقليديين». وفي الحقيقة إن مجرد تصريح شخص بأنه مريض واعتراف محيطه بأنه كذلك يختلف بناء المعطيات بالغة التنوع (ذاتية وجماعية) ويعطي نتائج مختلفة: «انزواء اختياري، لجوء إلى الأطباء، عزلة دينية، دخول في وضعية جديدة». وفي مطلق الأحوال يشكل المرض علامة يحاول الاختصاصيون تفسيرها لكي يجدوا لها العلاج[2].

وبين تاريخ الأمراض من جهة، ومسألة المعالجين التقليديين من جهة أخرى، يطلّ الواقع الاقتصادي العام للمجتمع من حيث تقسيم الموارد بينهم (حسب العمل والمكانة الاجتماعية)، ومن حيث التطور الطبي/ العلاجي

---

(1) صوفية السحيري بن حتيرة، **الجسد والمجتمع/ دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد**، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008، ص255.

(2) فيليب لابورت ـ تولرا، جان ـ بيار فارنيه، المصدر السابق نفسه، ص276.

(حسب التقنيات المتوافرة)، يطل هذا الواقع المعبر عن طبيعة المناخ/ البيئي والواقع السياسي في الوقت ذاته لكي يبين لنا مدى القدرة التي يمتلكها مجتمع ما أو تملكها حضارة ما في مواجهة الظواهر الوبائية التي يرصدها المؤرخ محللًا إياها انثروبولوجيًّا عبر تخصص (الانثروبولوجيا التاريخية) التي ترصد الآليات الثقافية المتبعة في مواجهة هكذا ظواهر.

وبحسب أندريه بورغيار: إن إعادة تركيب ظاهرة وبائية هي أيضًا عملية تحليل للطريقة التي هضم بها تنظيم مجتمع ما ونماذجه الثقافية عوائق الوسط الطبيعي وجابهها، وهي أيضًا إبراز للرهان الاجتماعي وأشكال العلاقات بالجسم التي تعبر عنها كل فترة تاريخية من خلال السلوكيات البيولوجية، والمهمة الخاصة للانثروبولوجيا التاريخية في هذا الميدان هي إبراز في الوقت نفسه لنقاط التمفصل بين العوائق الطبيعية وآلياتها، والمعايير الاجتماعية الثقافية[1].

ولكن هل توجد هنالك صلات بين الأزمات الاقتصادية وظهور الأمراض؟ وما حقيقة ذلك؟ وما صلة نظافة الجسد أو الاعتناء العام به بالحد من الأمراض التي يمكن أن يصاب بها. وكيف يمكن بيان الصلة بين المداخيل الشهرية أو مستوى المعيشة والإصابة بالأمراض؟.

تدعو الدراسات الحديثة حول الأمراض والأوبئة إلى الاحتراز من التأويلات البيولوجية الصرفة كأنها تأويلات اقتصادية ـ اجتماعية، فمثلًا حول الموت الكبير الذي عرفته

---

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص258.

أوروبا ما قبل الصناعية، بيّن المؤرخون ـ الديمغرافيون علاقة متينة في هذه الأزمات بين ارتفاع أسعار الحبوب والارتفاع المفاجئ للوفيات. تبين روزنامة هذه الوفيات التي تعرف بداية ارتفاعها مع الأشهر الأخيرة الفاصلة بين حصادين (أي فترة نهاية محصول العام المنصرم وبداية جني محصول العام التالي)، العلاقة السببية بين ارتفاع الأسعار الناتجة من محصول قليل ونضوب المخزون بسرعة، الأمر الذي يعرض أكثر الناس فقرًا إلى المجاعة في الأشهر الأخيرة من السنة الزراعية وارتفاع الوفيات[1].

فعلى سبيل المثال إن الموت الكبير أو ما سمي آنذاك بالموت الأسود (الطاعون) الذي تفشى في أوروبا في عام 1347م، حصد في هجمته الأولى بين عامي 1347 و1349 ما بين 30 و50 في المئة من سكان أوروبا. لكن الطاعون واصل هجماته بشكل متقطع منذ ذلك الحين وطوال القرون الثلاثة التالية. فقد تفشى الطاعون في إنكلترا ثلاثين مرة بين عامي 1351 و1485. وعلى سبيل المثال خسرت يورك في وقت متأخر في العام 1604 ربع سكانها على الأقل في السنة الأولى من تفشي الوباء. كما عانت باريس من اثنتين وعشرين حالة تفشي لوباء الطاعون بين عامي 1348 و1596[2].

ولكن إذا كان ينظر إلى الوباء بوصفه قانونًا طبيعيًّا

---

(1) جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، مقال: آندريه بورغيار، ص255 ـ 256.

(2) غريغوري كلارك، **الاقتصاد العالمي**، مصدر سابق، ص142.

للأمراض التي تنشط بالوسط الطبيعي أولًا، ثم بالوسط البشري لتذهب ويحل بدلًا عنها وباء أو مرض جديد كحال ما سمّي آنذاك بـ(الموت الأبيض) الذي أعقب الموت الأسود والذي ساد في الأمريكيتين خصوصًا وجزر المحيط الهادئ والذي هو عبارة عن أربعة أمراض رئيسية (الكوليرا، الحصبة، الجدري، التيفوس) والذي انتشر منذ أواخر عام 1492 أي منذ اكتشاف الأمريكيتين[1].

فإن هنالك علاقة (وبحسب التصورات المالثوسية) بين انخفاض عدد السكان ومستوى المعيشة الذي يتحسن بعد وفاة هذه الأعداد الهائلة من السكان، مما يجعل الفئة المتبقية تحصل على مداخيل شهرية أفضل بكثير من سابقتها وبالتالي يمكن السيطرة على الأمراض الأخرى المتوافر علاجها لدى الفئات التي يتوافر لها قدرة شرائية عالية. ويؤكد شيئًا ما من هذه المعاني أنتوني غدنز بقوله: وقد أظهرت الدراسات أن جماعات محددة من المجتمع تتمتع بمستويات صحية أفضل من غيرها، مثلما أن المرض وتدني الأوضاع الصحية ينتشران بصورة أوسع لدى الشعوب والطبقات والشرائح الفقيرة في مجتمعات العالم بأسره، وترتبط ظاهرة اللامساواة الصحية هذه ارتباطًا وثيقًا بأنماط الحياة الاقتصادية الاجتماعية[2].

---

(1) لتفاصيل أكثر ينظر: المصدر السابق نفسه، ص155 ـ 156.

(2) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ت: د. فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص226.

وهكذا نجد في ضوء أطروحات الانثروبولوجيا التاريخية وتحديدًا مراجعاتها للقرن السابع عشر: أن الظواهر الوبائية مندمجة كليًا مع النسق الدوري لأزمات الحبوب التي لا تستطيع إلا تضخيم المصائب الاجتماعية ـ الاقتصادية، فلا يصبح بالتالي المحيط الجرثومي أكثر شراسة وفتكًا إلا في الأزمنة التي يكون فيها الناس قد أصابهم الهزال بسبب سوء التغذية، ولم تعد لهم القدرة على المقاومة[1].

وعلى صعيد آخر مثلت عمليات النظافة (الاعتناء بالجسد) باستخدام الصابون مثلًا إحدى العلامات الهامة/ والفارقة في التاريخ الصحي بالنسبة للأوروبيين الذين كانت لديهم مظاهر الاعتناء بالجسد من قبيل الاستحمام واستخدام الصابون بمثابة ثقافة جديدة لم يألفوها بعد ولاسيما في القرن الثامن عشر وخصوصًا البريطانيين، إذ يرى غريغوري كلارك: أن البيانات المتوافرة عن إنتاج الصابون في إنكلترا في القرن الثامن عشر تدعم الفكرة التي تقول بأن تنظيف الناس لأبدانهم وثيابهم لم يكن نشاطًا متكررًا. وإلى فترة قريبة من القرن التاسع كانت بيوتهم أقرب إلى أماكن للقاذورات!! إلى أن تجاوزا ذلك فيما بعد[2].

وهكذا وبسبب ما تحقق من مسافة مع الجسد وبسبب ترويضه وتوظيفه أداة بوصفه أساسًا للتقدم التاريخي حلّ ما

(1) ينظر: جاك لوغوف، المصدر السابق نفسه، ص256.

(2) ينظر: غريغوري كلارك، المصدر السابق نفسه، ص151 ـ 152.

يشبه الكبت لكل وجوه الجسد التي لا تتصل بعقلانية العمليات الحضارية وبمنطقها والذي تقتضي الملاحظة المتملية. ومن جهة ثانية فإن التلاعب بالجسد بلغ ذرى غير مسبوقة في طب تركيب الأعضاء وفي الهندسة البيولوجية. كما أن أشكالًا جديدة من تمثل الجسد وتجزئته والتلاعب به تجرب حاليًا في وسائل الاتصال الجماهيري. فتزايد الأمراض ذات المصدر النفسي والاجتماعي و«الشعوذي» وعدد الانتحارات واستهلاك المخدرات المتزايد كل ذلك يمكن أن يفهم بوصفه تصديًا لهذه التطورات (التي حصلت في العلاقة بالجسد)[1].

وتاسيسًا على ما تقدم كله يتبين لنا أن لتاريخ الجسد أوجهًا عدة غطت مجمل العادات الجسدية التي أصبحت موضوع اهتمام الانثروبولوجيا التاريخية، فمن العادات الجنسية (الشرعية وغير الشرعية)، مرورًا بالعادات الغذائية والصحية، فضلًا عن عادات النظافة الجسدية العامة، يتبين لنا أن الجسد يعبّر عن المخزون الثقافي والذاكرة اللاواعية التي يولدها المجتمع نتيجة عمليات التطور التاريخي عبر تحديات الطبيعة واحتياجات الجسد المتنوعة الناجمة عن تقدم المسارات الاستهلاكية بتقدم الحضارة وازدهارها (الاقتصادي ـ التقني) و(الثقافي ـ السلوكي) والذي يتجلى حاضرًا وبقوة بالوعاء الاجتماعي ـ المتحرك ـ الحي ألا

(1) كريستوف فولف، **علم الأناسة/ التاريخ والثقافة والفلسفة**، مصدر سابق، ص165.

وهو الجسد الذي يمثل منظومة ثقافية أو خارطة ثقافية يشكلها المجتمع مثلما يريد مغطيًا كل حيثياته الدائمة (التناسل/ التجمل/ الإيماء/ الفعل/ المرض/ الألم/ الموت).

المصادر

1. أحمد أبو زيد، فرانز بواس، **المجلة القومية**، المجلد الثالث والثلاثون، القاهرة، العددان: الأول والثاني، يناير/كانون الثاني مايو/أيار 1996.
2. آدم كوبر، الثقافة/ التفسير الأنثروبولوجي، ت: تراجي فتحي، **سلسلة عالم المعرفة**، الكويت ع(349)، مارس، 2008.
3. إدوارد كار، **ما هو التاريخ**، ت: ماهر كيالي، بيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1976.
4. أديث كيرزويل، **عصر البنيوية/ من ليفي ستروس إلى فوكو**، ت: جابر عصفور، نشر: آفاق عربية، بغداد، 1985.
5. انتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ت: د. فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.
6. أنتوني غدنز، **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**، ت: فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2009.
7. ايكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور**، ت: محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف بمصر، ط1، 1972.
8. بول ريكور، **الذاكرة/ التاريخ/ النسيان**، ت: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009.
9. بول ريكور، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، ت: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006.

10. بياربونت ـ ميشال إيزار (الأشراف)، **معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا**، ت: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.

11. توني بينت وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة/ معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ت: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.

12. جاك لوغوف (محررًا)، **التاريخ الجديد**، ت: د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

13. جان بياجيه، **البنيوية**، ت: عارف منيمنه، بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1985.

14. جميل موسى النجار، **فلسفة التاريخ/ مباحث نظرية**، المكتبة العصرية، بغداد، ط2، 2007.

15. جون سكوت (محررًا)، **خمسون عالمًا اجتماعيًا أساسيًا، المنظرون المعاصرون**، ت: محمود محمد حلمي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

16. جويل كاندو، **الذاكرة والهوية**، ت: وجيه أسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2009.

17. جيليبر دوران، **الأنثروبولوجيا/ رموزها/ أساطيرها/ أنساقها**، ت: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1993.

18. حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا/ فصول في تاريخ علم الإنسان، **سلسلة عالم المعرفة**، الكويت، ع(98)، شباط، 1986.

19. دافيد لوبرتون، **انثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ت: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

20. دانييل هيرفيه ـ ليجيه، جان بول ويلا م، **سوسيولوجيا الدين**، ت: درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ع(804)، القاهرة، ط1، 2005.

21. الزهرة إبراهيم، **الأنثروبولوجيا والانثروبولوجيا الثقافية**، الناي للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2009.

22. سمية بيدوع، **فلسفة الجسد**، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009.

23. السيد الأسود، **الأنثروبولوجيا الرمزية**، منشأة المعارف بالأسكندرية، ط1، 2002.

24. شارلوت سيمور ـ سميث، **موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية**، ت: علياء شكري وآخرون، مراجعة: محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1998.

25. شاكر مصطفى سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**، جامعة الكويت، ط1، 1981.

26. صوفية السحيري بن حتيرة، **الجسد والمجتمع/ دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد**، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008.

27. عبد السلام أقلمون، **الرواية والتاريخ/ سلطان الحكاية وحكاية السلطان**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيوت، ط1، 2010.

28. عبد السلام حيمر، **سوسيولوجيا الخطاب/ من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

29. عبد الوهاب جعفر، **البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها**، دار المعارف بمصر، 1980.

30. عزيز العظمة، الملكية الإسلامية/ **السلطة والمقدس في انظمة**

الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية، ت: عدنان حسن، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.

31. علياء شكري، علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، **سلسلة علم الاجتماع المعاصر**، الكتاب الثامن، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، ط2، 1979.
32. غريغوري كلارك، **الاقتصاد العالمي/ نشأته وتطوره ومستقبله**، ت: أمين الأيوبي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.
33. فؤاد إسحق الخوري، **مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون**، بحوث اجتماعية (12)، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992.
34. فتحية محمد إبراهيم، مصطفى حمدي، **مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان**، دار المريخ، الرياض، 1988.
35. فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت/ من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ت: د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
36. فرناند بروديل، **قواعد لغة الحضارات**، ت: د. الهادي التيومي، المنظمة العربية للترجمة، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
37. فيليب لابورت تولرا، جان ـ بيار فارنييه، **إثنولوجيا/ انثروبولوجيا**، ت: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004.
38. قباري محمد إسماعيل، **أصول الانثروبولوجيا العامة**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980.
39. كريستوف فولف، **علم الإناسة/ التاريخ والثقافة والفلسفة**، ت: أبو يعرب المرزوقي، كلمة للطباعة، أبو ظبي، ط1، 2009.

40. كلود دوبار، **أزمة الهويات/ تفسير تحول**، ت: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2008.

41. كلود ليفي ستروس، **مقالات في الأناسة**، اختارها وترجمها: د. حسن قبيسي، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005.

42. كلود ليفي ستورس، **الأناسة البنيانية**، ت: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

43. مارسيل موس، **بحث في الهبة/ شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة**، ت: المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

44. ماري دوغلاس وآخرون، **التحليل الثقافي**، ت: فاروق أحمد مصطفى وآخرون، المركز القومي للترجمة، مصر، القاهرة، ط1، 2008.

45. متعب مناف جاسم، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، المركز العلمي العراقي، بغداد، ط1، 2010.

46. مجموعة من الباحثين، الأسس الفلسفية للبنائية عند ليفي ستروس، **حوليات كلية الآداب**، الحولية الأولى، جامعة الكويت، الرسالة الأولى في الفلسفة، 1980.

47. محمد وقيدي، **العلوم الإنسانية والأيديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983.

48. مرسيا ألياد، **المقدس والعادي**، ت: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009.

49. مسعود ضاهر، منهجية التاريخ الشفوي والاستفادة منها عربيًا، **مجلة عالم الفكر**، الكويت، العدد (5)، المجلد (56)، يناير/ كانون الثاني ـ مارس/آذار، 2008.

50. ميشيل فوكو، **المراقبة ـ والمعاقبة/ ولادة السجن**، ت: د. علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.

51. يوسف تيبس، تطور مفهوم الجسد/ من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، **مجلة عالم الفكر**، الكويت، عدد (4)، المجلد (57)، أبريل/نيسان ـ يونيو/حزيران، 2009.

52. Bernard S. Cohn, An **Anthropologist among the Historians and other Essays**, Oxford India Paperbacks, London, 1986.

53. Conrad Phillip Kottak, Anthropology/ **The exploralion of human diversity**, published by mc Grow - Hill, New York, eleventh edition, 2006.

54. David L. Sills, **international Encyclopedia of the social sciences**, Volume 5, copyright cromell collier and macmilian, Inc, London, 1972.

55. Michal Alan Park, **Introducing Anthropology/ An Integrated Appoarch**, copyright Mayfield publishing company, U.S.A., 2000.

56. Raymond Scupin, Christopher R. Docorse, **Anthropology/ a Global perpective, prentice** - Hal. Inc, New Jersey, 2001.

57. **http://www.highbeam.com/doc/1G2 - 3447000357.html.**

58. **http://www.highbeam.com/doc/1G2 - 3404700719.html.**

59. **www.histgeo.Hisforum.com.**

60. **www.aljabriabed.net/n84 - 01amrani.htm.**

61. **www.nadyelifikr.com/showthread.php?tid = 10485.**

62. **http://fr.wikipedia.org/wiki/Andr%c3%Ag - Burguo%c3%A8re.**

63. **http://classiques.ugac.ca/classiques/mauss - marcel/mauss - marcel.html.**

64. **www.scribd.com.**